ردمد ٢٠٨١ - ١٦٠٧

آفاق الثقافة والتراث

مجلة فصلية ثقافية تراثية

تصدر عن دائرة البحث العلمي والدراسات بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

السنة التاسعة : العدد السادس والثلاثون - شوال ١٤٢٢ هـ - يناير (كانون الثاني) ٢٠٠٢ م

■ مصحف شريف : نسخة مذهبة ومزخرفة، تاريخ النسخ ١١٩٣ هـ



Holy Qura'an - Goldenized and ornamented
Date of writing: 1193 H

شروط النشر في المجلة

١ – أن يكون الموضوع المطروق متميّزًا بالجدّة والموضوعية والشمول والإثراء المعرفي، وأن يتناول أحد أمرين:

– قضية ثقافية معاصرة، يعود بحثها بالفائدة على الثقافة العربية والإسلامية، وتسهم في تجاوز المشكلات الثقافية.

– قضية تراثية علمية، تسهم في تنمية الزاد الفكري والمعرفي لدى الإنسان العربي المسلم، وتثري الثقافة العربية والإسلامية بالجديد.

٢ – ألاّ يكون البحث جزءًا من رسالة الماجستير أو الدكتوراه التي أعدّها الباحث، وألاّ يكون قد سبق نشره على أيّ نحوٍ كان، ويشمل ذلك البحوث المقدمة للنشر إلى جهةٍ أخرى، أو تلك التي سبق تقديمها للجامعات أو الندوات العلمية وغيرها، ويثبت ذلك بإقرار بخط الباحث وتوقيعه.

٣ – يجب أن يُراعى في البحوث المتضمنة لنصوصٍ شرعية ضبطها بالشكل مع الدقّة في الكتابة، وعزو الآيات القرآنية، وتخريج الأحاديث النبوية الشريفة.

٤ – يجب أن يكون البحث سليمًا خاليًا من الأخطاء اللغوية والنحوية، مع مراعاة علامات الترقيم المتعارف عليها في الأسلوب العربي، وضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط.

٥ – يجب اتّباع المنهج العلمي من حيث الإحاطة، والاستقصاء، والاعتماد على المصادر الأصيلة، والإسناد، والتوثيق، والحواشي، والمصادر، والمراجع، وغير ذلك من القواعد المرعية في البحوث العلمية، مع مراعاة أن تكون مراجع كلّ صفحة وحواشيها أسفلها.

٦ – بيان المصادر والمراجع العلمية ومؤلفيها في نهاية كلّ بحث مرتبة ترتيبًا هجائيًّا تبعًا للعنوان مع بيان جهة النشر وتاريخه.

٧ – أن يكون البحث مجموعًا بالحاسوب، أو مرقونًا على الآلة الكاتبة، أو بخطٍ واضح، وأن تكون الكتابة على وجهٍ واحد من الورقة.

٨ – على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن حياته العلميّة مبيّنًا، اسمه الثلاثي ودرجته العلمية، ووظيفته، ومكان عمله من قسمٍ وكلية وجامعة، إضافةً إلى عنوانه وصورة شخصية ملونة حديثة.

٩ – يمكن أن يكون البحث تحقيقًا لمخطوطة تراثية، وفي هذه الحالة تتبع القواعد العلمية المعروفة في تحقيق التراث، وترفق بالبحث صور من نسخ المخطوط المحقّق الخطّية المعتمدة في التحقيق.

١٠ – أن لا يقلّ البحث عن خمس عشرة صفحة، ولا يزيد عن ثلاثين.

ملاحظات

١ – ترتيب البحوث في المجلة يخضع لاعتبارات فنية.

٢ – لا تُرد البحوث المرسلة إلى المجلة إلى أصحابها، سواء نشرت أو لم تنشر.

٣ – لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة تحرير المجلة إلاّ لأسباب تقتنع بها هيئة التحرير، وذلك قبل إشعاره بقبول بحثه للنشر.

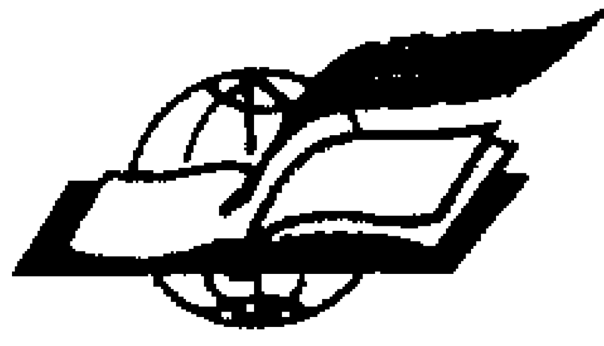
٤ – تستبعد المجلة أيّ بحثٍ مخالف للشروط المذكورة.

٥ – تدفع المجلة مكافآت مقابل البحوث المنشورة، أو مراجعات الكتب، أو أيّ أعمال فكرية.

٦ – يعطى الباحث نسختين من المجلة.

آفاق الثقافة والتراث

مجلة فصلية ثقافية تراثية



تصدر عن قسم الدراسات والمجلة

بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

دبي - ص.ب. ٥٥١٥٦

هاتف ٢٦٢٤٩٩٩ ٤ ٩٧١+

فاكس ٢٦٩٦٩٥٠ ٤ ٩٧١+

دولة الإمارات العربية المتحدة

السنة العاشرة : العدد السابع والثلاثون - المحرم ١٤٢٣ هـ - نيسان (إبريل) ٢٠٠٢ م

رقم التسجيل الدولي للمجلة

ردمد ٢٠٨١ - ١٦٠٧

المجلة مسجلة في دليل أولريخ الدولي للدوريات تحت رقم ٣٤٩٣٧٨

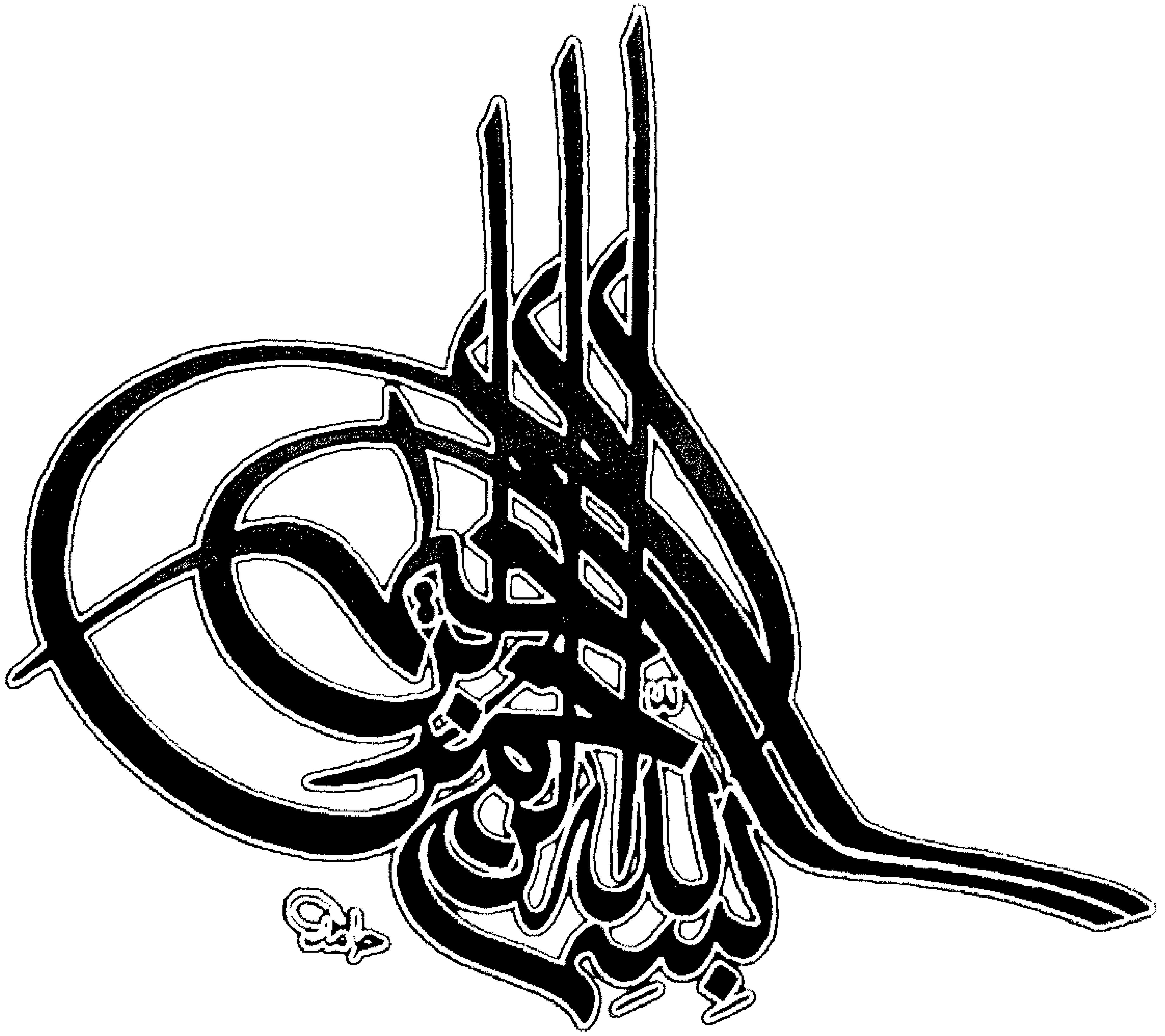
الاشتراك السنوي

	داخل الإمارات	خارج الإمارات
المؤسسات	١٠٠ درهم	١٣٠ درهماً
الأفراد	٦٠ درهماً	٧٥ درهماً
الطلاب	٤٠ درهماً	٧٥ درهماً

المقالات المنشورة على صفحات المجلة تعبر عن آراء كاتبيها ولا تمثل بالضرورة وجهة نظر المجلة أو المركز الذي تصدر عنه

يخضع ترتيب المقالات لأمور فنية

الفهـــــرس


بسم الله الرحمن الرحيم

استنساخ أم استنسال أم ماذا...؟
وقفة مع المصطلح

إنّ كلمة الاستنساخ في بنيتها مصدر معناه طلب عمل نسخة أخرى من كتاب مكتوب مطابقة للأصل كما عرّفه علماء اللغة: قال تعالى: ﴿**إنّا كنّا نستنسخ ما كنتم تعملون**﴾ (الجاثية ٢١).

وقد اختلفت كلمة علماء العرب في التعبير عن هذا المصطلح الذي هو في حقيقة الأمر ترجمة للكلمة الإنجليزية Cloning أو الفرنسية Clonage. فذهبت الأكثرية إلى تسميته بـ الاستنساخ، ومسوّغهم في ذلك أنّ كلمة الاستنساخ هي الأقرب إلى الدقة؛ لأنّ مصطلح التنسيل أو التناسل يعني إنتاج النسل من أبوين مختلفين في الجنس أحدهما ذكر والآخر أنثى. وحيث إنّ هذه التقنية لا تتضمن اتحاد خليتين جنسيتين متأتيتين من هذين المصدرين، حيث لا تسهم فيها الخلية الجنسية الذكرية بأي دور: لذا ليس الناتج نسلاً، وإنما صورة طبق الأصل للكائن الذي أخذت منه الخلية الجسمية.

وأطلق عليه آخرون لفظ «الاستنسال»، وحجّتهم أنّ كلمة الاستنساخ التي وضعت لتقابل كلمة Cloning الإنجليزية ترجمة غير دقيقة؛ لأنّ أصل هذه الكلمة هو Klon باليونانية، وتعني البرعم الوليد، وتستخدم في علم الأحياء: لوصف ظاهرة انشطار الخلية دون أي اتصال جنسي.

وكلمة Clone الإنجليزية يقابلها في المعاجم (النسيلة) التي تعني تكوين خلايا وأنسجة وأعضاء أو أجنّة من خلية سابقة واحدة. بينما يقابل كلمة الاستنساخ Copying، لذلك يرى هؤلاء أنّ كلمة الاستنسال هي الترجمة الصحيحة.

وقد أطلق عليه بعضهم عبارة التكاثر اللا جنسي، وسُمّيَ (لا جنسي): لأنّ التكاثر الجنسي الطبيعي يتم من لقاء حيوان منوي من رجل وبويضة أنثوية من امرأة، ويحدث هذا إثر لقاء جنسي طبيعي، وهذه العملية لا يحصل فيها هذا اللقاء الجنسي الطبيعي.

وقد سمّاه آخرون بالتكاثر الخلوي، أو بالتكاثر الجيني، وقبل تحرير المصطلح الذي يعبّر تعبيراً دقيقاً عن العملية وينطبق على المعنى المقصود لا بُدَّ من الوقوف أوّلاً على المقصود من هذا المصطلح؟

إنّ المقصود بالاستنساخ كما بيّن العلماء ذلك أخذُ نواة خلية جسدية من كائنٍ حيّ، تحتوي على المعلومات الوراثية كافّة، ثمّ زرعها في بويضة مفرغة من مورّثاتها: أي منزوعة النواة ليأتي الجنين الجديد مطابقاً تماماً في كلّ شيء للأصل: أي الكائن الأول الذي أخذت منه تلك الخلية. أمّا عمل البويضة المنزوعة النواة فليس سوى توفير الوسط الغذائي لتلك النواة المزروعة فيها.

لكن ما ينبغي الإشارة إليه هو وجود جملة من الحقائق تتعلّق بعملية الاستنساخ يجب الالتفات إليها وهي:

١ - يستحيل استنسال أو (استنساخ) المتوفين من قبل مئات السنين؛ لأنّه لا يمكن استعادة مادتهم الوراثية سليمة كاملة من غير عطب، وإن عثر على الأجساد كاملة.

٢ - لا يمكن استنسال الأحياء بعقولهم وعبقريتهم؛ لأنّ النسل الناتج سيكون شبيهًا للأصل جسميًّا فقط، حيث لا يمكن إعادة مؤثّرات بيئة الرحم، أو البيئة العائلية والاجتماعية، أو البيت، أو المدرسة، أو الأم، أو الأب، للأصل، فكيف يمكن لنسلة المتوفّى أن تمرّ بتجربته الحياتية نفسها، وأن تعيش حياته نفسها في مرحلة زمنية مختلفة وتحت مؤثّرات لا حصر لها؟

٣ - الاستنسال، على فرض حدوثه، لا يلغي التفرّد والخصوصية والتميّز عند الإنسان؛ لأنّ النسل ستكون له شخصيته المستقلة كالتوائم، فهي لا تختلف عنه من الناحية الوراثية والبيولوجية. والفرق الوحيد أنّ النسلة فرد يشابه أخاه الذي أخذت منه الخلايا لتنقل وتزرع في رحم امرأة.

٤ - إنّ تنسيل جنين كامل من الأمور المعقدة جدًّا؛ لأنّ الأمر لا يتعلق بنقل نواة من خلية جسمية إلى بويضة منزوعة النواة فحسب، بل هو مرتبط بغموض التكوين، حيث إنّه لم يُعرف إلى الآن السبب الحقيقي في قضية تمايز الخلايا، وكيف أنّ بعضها يتحول ويتخصّص ليعطي خلايا عظم، بينما تعطي خلايا أخرى مجاورة خلايا كبد، وأخرى عصبية وهكذا. والتعقيد الأكبر أنّ بعض هذه الخلايا إذا تخصّصت لا تتراجع أبدًا عن تخصّصها، ولا يمكن إعادة تأهيلها إلى تخصّصات أخرى ما عدا حالات قليلة.

٥ - إنّه من الممكن جدًّا، وأمام التطوّر الهائل في علم الهندسة الوراثية، أن تهندس النواة جينيًّا قبل زرعها في البويضة المنزوعة النواة، وهذا أمرٌ غاية في التعقيد، وعند نجاحه، إذا حصل ذلك، لا يعود الأمر هنا استنساخًا؛ لأنّ المولود المعدّل جينيًّا لن يكون مطابقًا للأصل الذي أخذت منه الخلية الجسمية.

ومن خلال ما سبق، وبالنظر إلى العناصر اللازمة في هذه العملية، وهي وجود بويضة، وإن كانت منزوعة النواة، والرحم الذي يتم فيه زرع تلك البويضة، والذي تتم فيه مراحل التكوين، ويتدخل بمؤثّراته في ذلك، يتبيّن لنا أنّ هذه العملية لا يمكن تسميتها بالاستنساخ، وإن كان الفرع الناتج عن ذلك مطابقًا للأصل في الشكل، كلون الشعر، والعيون، والبشرة، والطول، والقصر، وغيرها؛ لأنّنا لا نتعامل مع مادة جامدة حتى يكون الاعتبار بالناحية الشكلية فقط، وإنّما نتعامل مع كائن حيّ ،يتكوّن من مادة وروح، مع وجود جانب معنوي فيه. لا يمكن لهذه العملية السيطرة عليه كما سبق بيانه.

وبناءً عليه نرى أنّ المصطلح الملائم لهذه العملية هو الاستنسال، إضافةً إلى أنّ هذا المصطلح يبعد الفكرة عن اشتباهها بالخلق، الذي هو من اختصاصه سبحانه وتعالى.

مدير التحرير
الدكتور عزّ الدين بن زغيبة

حملة أبرهة الحبشي
إلى مكة: أهدافها ونتائجها
دراسة نقدية

الدكتور/ رياض هاشم النعيمي
أستاذ السيرة النبوية المساعد
جامعة الموصل - العراق

تعرّض العديد من الباحثين والدارسين في مجال التاريخ الإسلامي لحملة أبرهة الحبشي، متناولين أسباب هذه الحملة، ودوافع أبرهة للقيام بها. ولقد أغنت هذه الدراسات المكتبة التاريخية بفيضٍ من الآراء والتحليلات حول هذا الموضوع. إلاّ أنَّ أيًّا من هذه الدراسات لم تحاول التطرّق إلى جوهر موقف قريش وزعامتها، متمثلة بعبد المطّلب آنذاك، مستندين إلى نصٍّ أورده ابن إسحاق ومن أخذ عنه هذا النصّ فقط، من دون المحاولة للبحث عن حقيقة هذا النص، وعن الهدف والغاية منه. ولم أقرأ لأحد من الباحثين محاولة للتحقّق من هذا النص. ثمّ العمل على نقده وتحليله والحكم عليه؛ إمّا بصحته وإما بعدم صحته.

وسنحاول في هذه الدراسة المتواضعة أن نستعرض بشكلٍ مركّز أهمّ أهداف هذه الحملة السياسية والاقتصادية والدينية، ثمّ الوقوف على أبرز نتائجها. وسيتم التركيز على معالجة النص الذي أورده ابن إسحاق، والذي يقول فيه: «لمّا دنا أبرهة من مكة أصاب جنده مئتي بعير لعبد المطلب، فطلب مقابلة أبرهة لإعادتها إليه، فقال أبرهة له: قد كنت أعجبتني حين رأيتك، ثمّ قد زهدت فيك حين كلمتني، أتكلمني في مئتي بعيرٍ أصبتها لك، وتترك بيتًا، هو دينك ودين آبائك، قد جئت لهدمه، لا تكلّمني فيه! قال له عبد المطلب: إنّي أنا ربُّ الإبل، وإنَّ للبيت ربًّا سيمنعه، قال: ما كان ليمتنع منّي، قال: أنت وذاك»[1]. إنّ القبول بهذا، كما أورده ابن إسحاق، لا يتفق أبدًا مع ما عهد عن أمة العرب من أخلاقٍ عالية في الدفاع عن الأرض والحمى والعرض حتى الموت.

ونأمل من الله أن نكون موفقين في عرض الموضوع، ممّا قد يفسح المجال للأجيال القادمة من الباحثين والدارسين للعمل على نقد المصادر التاريخية العربية ورواياتها، من أجل الوصول إلى الحقيقة التاريخية، التي هي مبتغانا ومبتغى جميع الباحثين والدارسين.

أهداف الحملة

أ - أهداف سياسية.

ب - أهداف اقتصادية.

جـ - أهداف دينية.

بعد نجاح أبرهة في دعم مركزه المستقل في حكم اليمن، والعمل على رفع مكانته لدى الملوك والحكّام المعاصرين له آنذاك[1]، حيث رغب أولئك الحكّام والملوك في إقامة علاقات دبلوماسية وتجارية معه. ففي عام ٥٤٣م، ووفقًا لرواية رقيم مأرب، وصلت إلى بلاط الملك سفارات خمس دول، هي: أكسوم، وبيزنطة، وإيران، والمناذرة، والغساسنة[2]. إنْ دلّت هذه السفارات على شيء فإنّما تدل على أنَّ أبرهة أصبح ملكًا مستقلاً بنفسه، ممّا دفع حاكم الحبشة أكسوم، الذي أرسله لغزو اليمن، إلى أن يرسل سفارة للتودّد إليه والعمل على كسب رضاه دون إثارته: لأنّ أهدافه وأهداف أبرهة والروم البيزنطيين جعل المنطقة كلها تدين بالنصرانية، وعليه نجد أنَّ أبرهة كان حريصًا على إضفاء الطابع المسيحي على حكمه لبلاد اليمن، فكان يستهل كتاباته بنحو هذه العبارة التي وجدت على رقيم مأرب: «بحول وقوّة ورحمة الرحمن ومسيحه والروح القدس»[3]، كما قام بإنشاء كنيسة القليس في مأرب، وعين لخدمتها جماعة من متنصرة سبأ، وقام بنفسه بافتتاحها[4]. وعليه لا يمكننا هنا الفصل ما بين أهداف أبرهة السياسية والاقتصادية والدينية التي دفعته لغزو مكّة: لأنّها أسباب قد تداخلت مع بعضها، إلاّ أنّ من المؤكد أنَّ أبرهة بعد تفرّده بالسيطرة على اليمن دفعه طموحه السياسي، المرتبط بالعامل الاقتصادي، والذي أضفى على حملته تلك طابعًا دينيًا بحتًا إلى القيام بتلك الحملة.

وعليه نرى أنَّ أبرهة كان يحرص أشدّ الحرص للسيطرة على طريق تجارة البخور، الذي يمتد من جنوب الجزيرة العربية حتى بلاد الشام، مارًا بمكة المركز التجاري العريق، الذي يتوسط هذه المنطقة ويشرف عليها، كما أنَّ مكّة، على الرغم من تبوئها لهذا المركز، لم تخضع لأيّ سيطرة أجنبية منذ إنشائها؛ فهي مدينة حرّة تعمل لخدمة مصالحها السياسية والاقتصادية والدينية. ثمَّ إنَّ تطلّعات أبرهة في هذا المجال لم تكن بعيدة عن الأهداف العامة للامبراطورية البيزنطية ودولة اكسوم. لذا فقد عمل أبرهة للقضاء على نفوذ مكة السياسي والاقتصادي والديني من خلال بسط سلطانه عليها، ثمَّ على بقية أنحاء الحجاز بذريعة نشر المسيحية بين العرب[5]، يقول الطبري: «بنى أبرهة، بعد أن رضيَ عنه النجاشي وأقرّه على ملكه، كنيسة صنعاء بناءًا معجبًا لم يُرَ مثله، فرصعها بالذهب والأصباغ المعجبة، وكتب إلى قيصر يعلمه أنّه يريد بناء كنيسة بصنعاء يبقى أثرها وذكرها، وسأله المعونة له على ذلك، فأعانه بالصناع والفسيفساء والرخام، وكتب أبرهة إلى النجاشي حينما تمَّ بناؤها: إني أريد أن أصرف إليها حاج العرب، فلما سمعت بذلك العرب أعظمته، وكبر عليها، فخرج رجلٌ من بني مالك من بني كنانة حتى قدم اليمن، فدخل الهيكل فأحدث فيه، فغضب أبرهة، وأجمع على غزو مكّة وهدم البيت»[6].

وعند تحليلنا لهذا النصّ الذي أورده الطبري تحليلاً منطقيًا، يمكننا استقراء الأمور الآتية، التي قد تساعدنا على كشف حقيقة تلك الحملة وأهدافها البعيدة:

١ - إنّ شروع البناء لهذه الكنيسة بهذه الصورة الكبيرة قد تمّ الاتفاق عليه، ومن ثمّ تمّ تنفيذه، بين

حملة أبرهة الحبشي إلى مكة: أهدافها ونتائجها

أبرهة والروم البيزنطيين على الرغم من اختلافهم معه في المذهب.

٢ - وضّح أبرهة لملك الحبشة أهدافه الصريحة من بناء كنيسة القليس، وهي صرف الحجاج العرب عن التوجّه إلى مكّة، ولكي يعمل على تحقيق ذلك نصب محمد بن خزاعي وأمّره على مضر، وأمره أن يسير في الناس فيدعوهم إلى الحج إلى القليس[٨].

٣ - ومن هنا ندرك أنَّ الحملة لم تكن بسبب قيام أحد أبناء القبائل العربية بإحداث حدث فيها فحسب، بل هي مخطّط سياسي لإخضاع العرب عامة، في الشمال (مضر) للسيطرة البيزنطية، وفي الجنوب للأحباش بذريعة نشر النصرانية.

٤ - السيطرة على طريق التجارة المارّ عبر مكة، وجعلها محمية عسكرية تابعة لحكّام اليمن بمساندة الروم البيزنطيين في الشمال، ومن ثمَّ جعل هذا الطريق خاضعًا لهم بصورةٍ كاملة.

٥ - وبمقتل محمد بن خزاعي على يد أهل تهامة، الذي نصّبه أبرهة حاكمًا لهذه البلاد نيابةً عنه، استشاط غضبًا، وصمّم على التدخل عسكريًّا؛ لإخضاع جميع قبائل الجنوب إلى سيطرته، ممّا حداه إلى الإسراع بتنفيذ مخطّطه بنفسه، يقول الطبري: «فلمّا علم أهل تهامة خبر محمد بن خزاعي قاموا بإرسال من يتولّى قتله»[٩]. ويضيف قائلاً: «فلمّا سمع أبرهة بمقتله غضب وحلف ليغزونّ بني كنانة وليهدمنّ البيت»[١٠].

على الرغم من أنّه لم يصل إلينا عن هذه الحملة نقوش يمنية مباشرة وصريحة، إلاّ أنَّ الباحثين اعتمدوا على الروايات التي تناقلها الإخباريون عن طريق الرواية الشفوية[١١]، ممّا جعلها تفتقد إلى الدقّة التي يبتغيها دارس الرواية التاريخية، غير أنّه يمكن القول إنَّ هناك تداخلاً واضحًا ما بين العوامل السياسية والاقتصادية والدينية، وعليه يمكن القول إنَّ هذه الحملة كانت ترمي إلى تحقيق أهداف سياسية واقتصادية اتخذت مظهرًا دينيًا لتحقيق أهدافها.

ويبدو أنَّ حملة أبرهة الحبشي للسيطرة على الحجاز لم تكن حملة واحدة، بل هناك عدّة محاولات سبقت محاولته تلك للسيطرة على مكّة، حيث ذهب بعض الباحثين إلى القول إنّه في حوالي (٥٤٧م) قام أبرهة بحملة على بلاد بني عامر، وهي من مخاليف مكة النجدية وعلى مساحة ثمانين ميلاً تقريبًا إلى الجنوب الشرقي من الطائف[١٢]، وأنَّ هذه الحملة لم تكن موفّقة، ولم يتمكّن من الوصول إلى مكّة، حيث أنهكته المقاومة العربية له، ممّا حداه إلى الرجوع والعودة إلى اليمن على أمل تجهيز حملة جديدة في المستقبل.

وتتحدث المصادر التاريخية عن حملة جديدة لأبرهة عام (٥٧٠ - ٥٧١م)، أعدَّ فيها العدّة لتحقيق طموحه بالسيطرة على مكّة وإخضاع جميع القبائل العربية الضاربة على طريقه من اليمن إلى مكّة، وتحقّق له ذلك، ولا سيّما باستخدامه العديد من الفيلة، حتى أطلق عليها المؤرخون حملة أصحاب الفيل التي أشار إليها القرآن الكريم[١٣]. وقدم هؤلاء روايات ونصوصًا مسهبة عن هذه الحملة، وكيف تصدّى لها العديد من أبناء القبائل العربية: لمنعها من الوصول إلى مكة، ولكن دون جدوى. وتمكّن أبرهة هذه المرّة من الوصول إلى مكّة، بعد أن قهر كلَّ من حاول التصدّي له، وعسكر هو وقوّاته وفيله أمام البيت الحرام الذي جاء ليهدمه: ليحوّل حاج العرب عنه إلى القليس كما ادّعى ذلك من قبل. وبعد وصوله إلى مكّة أرسل إلى زعيمها يخبره بما يريد، فذهب رسوله قائلاً لعبد المطلب كما حدّثنا بذلك ابن إسحاق بقوله: «إنَّ الملك يقول لك: إنّي لم آت لحربكم، إنّما جئت لهدم هذا البيت، فإن لم تعرضوا دونه بحرب فلا

حاجة لي بدمائكم»[١٤]. وما كان من عبد المطلب سيّد قومه إلاّ أن أمرهم بترك مكة والخروج عنها؛ لأنهم لا قبل لهم به»[١٥].

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هل موقف سيد قريش وزعيم بني هاشم، كما ذكرته تلك الروايات، ذاك موقف المسالم السلبي، حتى إنّه لم يحاول الاعتراض على غزو أبرهة لمدينته أو إعلان الامتعاض ولو بأبسط أنواعه، والمعروف عن سكّان مكّة الرفض لأيّ محاولة مهما كانت للنيل من سيادة مدينتهم أو المساس بالبيت الحرام، وعليه لا بُدَّ من ذكر نصّ الرواية التي قدّمها ابن إسحاق، وهو أقدم من ذكرها لنا، وهي رواية تتحدّث عن أنَّ أبرهة لمّا سمع عن عبد المطلب بأنّه سيّد قومه، أَذِنَ له بالدخول عليه، ولم يشأ أن يجلسه بجانبه، فنزل أبرهة عن سريره، وجلس مع عبد المطلب على بساطٍ مفروش على الأرض، ولمّا سأله عن حاجته بوساطة ترجمانه، قال: حاجتي أن تردّ إليّ مئتي بعير أصابها جنودك[١٦] فردَّ عليه أبرهة: «قد كنت أعجبتني حين رأيتك، ثم قد زهدت فيك حين كلمتني، أتكلّمني في مئتي بعير أصبتها لك وتترك بيتًا وهو دينك ودين آبائك، قد جئت لهدمه، ولا تكلّمني فيه»: قال له عبد المطلب: «إنّي أنا ربُّ الإبل، وإنَّ للبيت ربًّا يمنعه». قال: «ما كان ليمتنع منّي»، قال: «أنت وذاك»[١٧]. هذا ما اتفقت عليه أغلب المصادر التاريخية عندما ذكرت نصَّ الحوار الذي دار بين أبرهة الغازي، الذي أراد هدم البيت، وبين سيّد بني هاشم وزعيم قريش سيدة العرب آنذاك والراعية لمصالحهم الاقتصادية والدينية. وإذا ما حاولنا استكمال المقطع الذي يتحدث عن ردّ فعل زعيم قريش عبد المطلب، يقول ابن إسحاق: «ولمّا انصرف عبد المطلب إلى قريش، فأخبرهم الخبر، وأمرهم بالخروج من مكّة والتحرّز في شعف الجبال والشعاب، تخوّفا عليهم من معرّة الجيش، ثمّ قام عبد المطلب، فأخذ بحلقة باب الكعبة، وقام معه نفرٌ من قريش يدعون الله، ويستنصرونه على أبرهة وجنده، فقال عبد المطلب وهو آخذ بحلقة باب الكعبة:

لا همّ إنَّ العبد يمنع رحله فامنع حلالك

لا يغلبن صليبهم ومحالهم غدوًا محالك

إنْ كنتَ تاركهم وقبلتنا فأمر ما بدا لك»[١٨]

ثمَّ أرسل عبد المطلب حلقة باب الكعبة، وانطلق هو ومن معه من قريش إلى شعف الجبال، فتحرزوا فيها، ينتظرون ما أبرهة فاعلٌ بمكة إذا دخلها.

وممّا سبق عرضه من هذه النصوص نلاحظ أنَّ الإجراء الذي قام به عبد المطلب كبير قومه، هو المطالبة بإعادة مائتي البعير ثمَّ الدعاء إلى السماء بحفظ البيت، ثم طلب من أهله وقومه الخروج إلى الجبال ينتظرون ماذا سيحلّ بأبرهة وجيشه بعد تصميمه على هدم البيت.

وإذا ما أردنا التحقّق من هذه الرواية، على الرغم من أنَّ أقدم المصادر التاريخية قد أوردتها، وهي سيرة ابن إسحاق، ثمَّ سيرة ابن هشام، وأخبار مكة للأزرقي، وتاريخ الرسل للطبري، وأنَّ جميع هذه المصادر اعتمدت على ابن إسحاق في ذكرها لهذه الرواية، وعلى الرغم من أنَّ سندها قد يبدو لا غبار عليه ولو ظاهريًّا إلاّ أننا نقول: لا بُدَّ من استعراض سريع لتاريخ مكة، ولا سيّما قبل قريش، حيث يحدثنا الأزرقي أنَّ هناك محاولة جرت من قبل التبابعة لغزو مكة على عهد خزاعة، فيقول: «قامت خزاعة على ما كانت عليه من ولاية البيت والحكم بمكة ثلاثمائة سنة، وكان بعض التبابعة قد ساروا إليه وأرادوا هدمه وتخريبه، فقامت دونه خزاعة، وقاتلت عليه أشدَّ القتال حتى رجع عنه»[١٩]. وجرت محاولات أخرى وكانت غير ناجحة[٢٠]. وكما هو معلومٌ لدينا أنَّ التبابعة حكّام اليمن يدينون بالوثنية، غير أنّهم حاولوا تحقيق أهدافهم السياسية والاقتصادية

بالسيطرة على مكة، ولكن دون جدوى، وتذرّعوا بذريعة هدم البيت وتخريبه. والملاحظ هنا أنّ خزاعة التي قاتلت دون البيت أشدّ القتال، حتى جعلت تبع الثالث كما يقول الأزرقي «الذي نحر له وكساه وجعل له غلقًا، وأقام عنده أيّامًا ينحر كلّ يومٍ ماية بدنة»[21]، هم عرب أيضًا، وهم حماة لهذا البيت، وعليه وجدوا أنّ من واجبهم حماية البيت والدفاع عنه حتى الموت ضدّ أيّ غزوٍ خارجي، مهما كان هذا الغزو عربيًّا أو أجنبيًّا. ويبدو لي أن التبابعة كانوا أقوياء وذوي بأس: فقد تمكّنوا من الوصول إلى البيت، حالهم حال أبرهة، فمكّنهم ذلك من إخضاع كلّ من أعاق وصولهم إلى هدفهم. ثمّ إن عرب الحجاز لم يكونوا متسامحين مع أيّ قوّة كانت تريد النيل من البيت الحرام، وذلك لوجود أصنامهم فيه، وارتباطهم بالإيلاف مع قريش، وأصبح من مصلحتهم حماية البيت والدفاع عنه، والقتال دونه ضدّ كلٍّ من يحاول الوصول إليه، أو المساس بقريش، وبمقدساتها الدينية ومكانتها التجارية في جزيرة العرب شمالاً وجنوبًا[22].

ورواية ابن إسحاق حول موقف عبد المطلب من أبرهة الغازي يجب أن ينظر إليها برواية غيرها بدقة متناهية، وعرضها على مختبرات الفكر، وتحليلها ومناقشتها، ومن ثمّ إمّا قبولها وإمّا رفضها، حسب انسجامها مع النقد التاريخي للحدث، فموقف عبد المطلب من أبرهة سنجده، ليس بهذا الشكل الاستسلامي المتخاذل الذي قدّمه ابن إسحاق وغيره تجاه عملية غزو عسكري من قبل قائد عسكري كانت له عدّة محاولات للوصول إلى مقدسات العرب والنيل منها، نعم قد يبدو المقطع الأول من الرواية لا ضير فيه من أنّ عبد المطلب استطاع استرجاع إبله من أبرهة. ولكن الذي لا يمكن القبول به هو الاستسلام المتناهي لأبرهة وحبشه وفيله. وكان لا بُدّ لعبد المطلب من أن يتخذ بعض الإجراءات بحكم كونه سيّد قومه وزعيم مكة. ودليلنا على ذلك أنّه أرسل إلى بعض زعماء القبائل العربية، وشكّل وفدًا ليتفاوض مع أبرهة. يقول ابن إسحاق: «قد ذهب مع عبد المطلب إلى أبرهة، بعث إليه حناطة بن يعمر بن لفانة ابن عدي بن الدئل بن بكر بن مناة بن كنانة، وهو يومئذٍ سيّد بني بكر، وخويلد بن وائلة الهذلي، وهو يومئذٍ سيّد هذيل، فعرضوا على أبرهة ثلث أموال تهامة، على أن يرجع عنهم ولا يهدم البيت، فأبى عليهم[23]». فهي محاولة أولى لإغراء أبرهة وردّه عن تحقيق هدفه بهدم البيت، ويبدو أنّ إخفاق هذه السفارة دفع عبد المطلب للعمل على اتخاذ احتياطات أخرى، إلاّ أنّ المصادر التاريخية لم تسعفنا بشيءٍ غير ما ذكره ابن إسحاق من أنّ عبد المطلب بعد إخفاقه في إقناع أبرهة انطلق إلى الجبل تاركًا مصير البيت للأقدار. ففي الوقت الذي يقول فيه ابن إسحاق: «ثم أرسل عبد المطلب حلقة باب الكعبة، وانطلق هو ومن معه من قريش إلى شعف الجبال فتخروا فيها»[24] في حين نراه يقول «إنّ مكة لم يبقَ فيها أحد سوى عبد المطلب وأبي أمية بن المغيرة المخزومي يطعمان الطعام ويسقيان الحجاج»[25]. نظرة فاحصة إلى ما ذكره ابن إسحاق ليدل على أنّ هذه الرواية لا تخلو أبدًا من ارتباك وعدم دقّة، ففي الوقت الذي يقول فيه: إنّ عبد المطلب وأهل مكّة جميعًا خرجوا إلى الجبال ينتظرون ماذا يصنع أبرهة بمدينتهم ومقدساتهم، ورجال الملأ فيها يقفون مكتوفي الأيدي تجاه هذا الغزو، تحدثنا المصادر عن العديد من المحاولات التي قام بها زعماء القبائل العربية للحيلولة دون وصول أبرهة إلى مكّة وهدم البيت، يقول ابن إسحاق: «ولمّا سمعت بذلك العرب، فأعظموه وفظعوا به، ورأوا جهاده حقًّا عليهم، حين سمعوا بأنّه يريد هدم الكعبة، بيت الله الحرام»[26].

وأجمعت أشراف العرب على قتال أبرهة، يقول ابن إسحاق: «فخرج إليه رجلٌ من أشراف أهل اليمن وملوكهم يقال له: ذو نفر، فدعا قومه، ومن إجابة سائر العرب إلى حرب أبرهة، وجهاده عن بيت الله

الحرام، وما يريد من هدمه وإخرابه، فأجابه إلى ذلك من أجابه»[27]. ولمّا اعترضوا لهم هزمهم، وعندما وصل أرض خثعم قاتله نفيل بن حبيب الخثعمي ومن تبعه من قبائل العرب حتى هزمهم أبرهة[28]. يفهم من الروايات أنَّ زعماء القبائل العربية قاتلت دون قريش لتمنع أبرهة من الوصول إلى بيت الله الحرام وهدمه، وبذلت لذلك الغالي والنفيس، ولمّا يصل أبرهة بعد جهد إلى مكّة نجد قريش تستسلم له بكلٍّ بساطة، ومن دون محاولة عمل أيّ شيء ليمنع أبرهة من تحقيق مخططه لهدم البيت والسيطرة على مكّة، وهي حلقة وصل تجاري ما بين الشمال والجنوب.

ويمكننا أن نستنتج، وبكلٍّ حرية، أنَّ الرواية التي قدّمها ابن إسحاق واعتمدها غيره من المؤرخين والمفسرين[29]، وهي في مجملها قد تعرّضت إلى نوعٍ من التحريف والتضليل، الهدف منها الطعن بقريش ثمَّ بنبيّهم محمد ﷺ، وإذا ما علمنا أنَّ كتابة السيرة بالذات كانت في نهايات العصر الأموي وبدايات العصر العباسي، حيث انتشرت الفِرق السياسية، وتطاولت الشعوبية والمجوسية على العرب. فليس من المعقول أنَّ خزاعة، التي كانت سيّدة مكّة قبل قريش، تحارب حتى الموت لمنع حكّام اليمن من دخول البيت، وعبد المطلب زعيم قريش يأمر بالخروج من مكّة ويتركها لأبرهة الغازي، علمًا بأنّنا نعرف عن عبد المطلب أنّه ذاك الرجل الصلب الشديد، ووجدناه قويًّا عند حفر زمزم، وليس له غير ولد واحد[30]. وهو الذي قاتل مع قريش في حروب الفجّار[31]، وهو الذي نجده بعد بعث الرسول ﷺ مدافعًا عنه ومساندًا له[32]، فهو إذًا ليس بالرجل الجبان المتخاذل، لو كان كذلك، لما أصبح سيّد مكة وزعيمها. ثمّ إنَّ المعروف عن قريش القوة ورباطة الجأش، وقد صنعت لنفسها، تبعًا لذلك، المكانة المرموقة بين القبائل العربية عن طريق الإيلاف، وأصبحت بعد ذلك راعية لمصالحهم الاقتصادية، وحامية لمقدساتهم الدينية. ثمَّ إنّنا وجدنا أبناء قريش خلال تاريخهم في مكّة يرفضون أيّ محاولة للسيطرة عليها، وجعلها محمية لدولة أجنبية، فهم يرفضون محاولة الروم البيزنطيين السيطرة عليها. يقول ابن بكّار: «حين قدم عثمان بن الحويت بكتاب من قيصر مختومًا بالذهب، بإعلانه ملكًا عليها وتابعًا للقيصر»[33]. رفضوا ذلك حتى «قام زمعة بن الأسود ابن المطلب بن أسد بالناس في الطواف، وأخذ ينادي إنَّ قريشَ لقاح لا تملك ولا تُملك، فانشقت قريش على كلامه، ومنعوا عثمان مما جاء يطلب، وأخذوا يسبّونه ويشتمونه حتى طردوه من مكّة»[34] ولمّا عيّن محمد بن الخزاعي من قبل أبرهة حاكمًا على مكّة[35]، أرسلت بنو كنانة من يغتاله، وهو في طريقه إلى مكّة. ومن هنا نرى أنَّ جماعة قريش ورجال الملأ فيها، وهم حكّامها ورجالها، كانوا، تجاه مصالحهم السياسية والاقتصادية والدينية، غير متساهلين وغير مساومين، ومهما يكن من أمر فإنَّ قبيلة قريش بعشائرها كافّة وملئها أعدّت العدّة من أجل مقاومة هذا الغزو الأجنبي ولو بأبسط أنواع المقاومة، إظهار الرفض، والعمل على اتخاذ الاحتياطات المناسبة كافة؛ لدرء خطر هذا الغزو. ويقول ابن إسحاق: «إنَّ قريشَ لبست الدروع وجلود النمور لتحول دون هدم البيت من قبل أبرهة»[36]. لو اتخذت قريش موقفًا غير ذلك لقضت هيبتها وكبرياؤها أمام القبائل العربية، ولمّا كانت قريش تدرك تمام الإدراك بأنّها غير قادرة على مواجهة جيش أبرهة وفيله، أوكلت للعناية الإلهية حسم الأمر، ورد أبرهة وحماية البيت منه، وهنا نجد أنَّ العناية الإلهية تتدخل لحماية البيت ورد الأحباش المعتدين. عندما يتخذ أصحاب الحقّ بالأسباب كافّة، ولما يعجزوا ويعلنوا عن ذلك صراحةً ويتضرّعوا لله تعالى بحمياتهم والدفاع عنهم. عندها نجد الله تعالى

لن يخذلهم أبدًا، وهذا ما حصل فعلاً عندما سلّط الله جلّ وعلا جنوده لردّ أبرهة، وكفى أهل مكّة القتال. جاء في قوله تعالى: ﴿**ألم تر كيف فعل ربّك بأصحاب الفيل، ألم يجعل كيدهم في تضليل، وأرسل عليهم طيرًا أبابيل، ترميهم بحجارة من سجّيل، فجعلهم كعصف مأكول**﴾[٣٧]. وجاء في تفسير قوله تعالى: «أنّ الله أرسل عليهم طيرًا من البحر، أمثال الخطاطيف اللسان مع كلّ طائر منها ثلاثة أحجار يحملها، حجر في منقاره، وحجران في رجليه، أمثال الحمّص والعدس، لا تصيب منهم أحدًا إلاّ هلك»[٣٨]. وكان ممّن أهلكهم الله أبرهة، حيث أصيب جسده، ويقول ابن كثير: «وخرجوا به معهم، وجسمه يسقط أنملة أنملة، حتى قدموا به صنعاء، ومات فيها»[٣٩]. ولمّا رأت العرب ما حلّ بأبرهة وجيشه وفيله وما كان من قريش في دفاعها عن بيت الله الحرام وحمايته، أكبرت ذلك، وقالت إنّ السماء قاتلت نيابة عن أهل مكّة، وعليه أصبح لقريش مكانة مقدسة في نفوس العرب، وقالوا عنهم «أهل الله وحماة بيته»[٤٠].

ممّا سبق عرضه يمكننا أن نستخلص الملاحظات الآتية:

١ - إنّ الرواية التي قدّمها ابن إسحاق، وهي موضوع البحث، وهو أوّل من كتب في السيرة النبوية، تبيّن لنا أنّ هذه الرواية لا تخلو أبدًا من ارتباك وتشويه وتحريف، ولقد تمّ نقلها عن ابن إسحاق، كما هي من قبل كتّاب السير[٤١]، والتاريخ الإسلامي العام[٤٢]، وبعض المفسّرين[٤٣]، والعديد من الباحثين المعاصرين[٤٤]، دون محاولة نقدها وتمحيصها أو التعليق عليها.

٢ - إنّ الهدف من هذه الرواية، على الرغم من أنّ بعض مقاطعها تبدو سليمة، إلاّ أنّه يجب الحذر عند التعامل معها، وبخاصّة تلك المقاطع التي تنال من قريش، وحاولت أن تظهرها بمظهر لا يتناسب مع مكانتها بين القبائل العربية، وإن كان ذلك قد يبدو خفيًا، إلاّ أنّه يبدو واضحًا وصريحًا عند المناقشة والتحليل، وقريش التي وجدناها تقاتل حتى الموت دفاعًا عن مصالحها ومكانتها السياسية والاقتصادية والدينية[٤٥] ضدّ كلّ من يحاول النيل منها، نجدها أمام أبرهة في منتهى الذل والخذلان، ولا سيّما سيّدها وكبيرها عبد المطلب جدّ الرسول ﷺ، فهي رواية الهدف منها النيل من مكانة العرب كافّة ونبيّهم خاصّة. تلك الأمة التي حملت لواء الإسلام، وسارت به أينما وطأت أقدام خيلها ورجالها. فالأمّة العربية، التي اصطفاها الله لهذا الدين، ومصداق ذلك قوله ﷺ في حديثٍ صحيح: «إنّ الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشًا من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم»[٤٦].

وعليه فهي أمّة شرّفها الله بحمل رسالة الإسلام.

٣ - من الواجب علينا، نحن الباحثين طلاّب العلم والحقيقة، استقراء كلّ النصوص والروايات ونقدها وتحليلها، فالهدف من ذلك ليس الطعن، إنّما الهدف من ذلك يجب أن يكون خدمة لتاريخ أمتنا المجيدة وتنقيته ممّا علق به من الإسرائيليات والنصرانيات والأهواء والشعوبية وغير ذلك.

٤ - كان من أبرز نتائج حملة أبرهة الحبشي إخفاق تلك الحملة ورجوعها خائبة وموت قائدها، وتعزيز مكانة مكّة ليس بين القبائل العربية فحسب، بل انسحب ذلك إلى الأمراء والحكّام والملوك المنضمين إليها، فظلّت حرّة مستقلّة. ●

الحواشي

السيرة: ١/٣٩.

٢ - الوسيط في تاريخ العرب قبل الإسلام: ١٠٣ - ١٠٥.

٣ - أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار: ١/١٣٨.

٤ - تاريخ الرسل والملوك: ٢/ ١٣٠ - ١٣٢.

٥ - المرجع السابق نفسه.

٦ - الوسيط في تاريخ العرب: ١٠٣ - ١٠٥.

٧ - أخبار مكّة: ١/١٣٨، تاريخ الرسل والملوك: ٢/ ١٣٠ - ١٣٢.

٨ - سيرة النبي ﷺ: ٤٤ - ٤٥.

٩ - تاريخ الرسل والملوك: ٢/ ١٣٠ - ١٣٢.

١٠ - المرجع السابق نفسه.

١١ - انظر الوسيط في تاريخ العرب: ١٠٣ - ١٠٥.

١٢ - الوسيط في تاريخ العرب: ١٠٥ - ١٠٦.

١٣ - الفيل: ١ - ٥.

١٤ - سيرة النبي ﷺ: ١/٤٩.

١٥ - المصدر السابق نفسه: ١/٥٠. أخبار مكّة: ١/١٤٣.

١٦ - السيرة: ١/ ٣٩ - ٤١. أخبار مكّة: ١/١٤٣.

١٧ - السيرة: ١/ ٣٩ - ٤١، أخبار مكّة: ١/١٤٣.

١٨ - السيرة: ١/ ٣٩ - ٤١، أخبار مكّة: ١/١٤٥.

١٩ - أخبار مكّة: ١/ ١٠٣ - ١٠٥.

٢٠ - المرجع السابق نفسه.

٢١ - المرجع السابق نفسه.

٢٢ - تاريخ الرسل والملوك: ٢/ ١٣٠ - ١٣٥.

٢٣ - سيرة النبي ﷺ: ١١/ ٥٠ - ٥٢.

٢٤ - حول الموضوع ينظر السيرة: ١/ ٣٨ - ٤٠. سيرة النبي ﷺ: ١/ ٥٠ - ٥٥. تاريخ الرسل والملوك: ٢/ ١٣٠ - ١٤٠.

٢٥ - السيرة: ١/٣٩. سيرة النبي ﷺ: ١/٥٠.

٢٦ - سيرة النبي ﷺ:: ١/ ٤٥ - ٤٧.

٢٧ - المصدر السابق: ١/ ٤٥ - ٤٧.

٢٨ - للمزيد ينظر سيرة النبي ﷺ: ٤٥ - ٤٧.

٢٩ - انظر حول موضوع الفيل: جامع البيان في تفسير القرآن، تفسير ابن كثير، أنوار التنزيل وأسرار التأويل.

٣٠ - للمزيد عن الموضوع ينظر: السير والمغازي: ١/ ٢٣ - ٢٥. وأخبار مكة وما جاء فيها من الآثار: ١/ ٤٤ - ٤٩.

٣١ - انظر حول ذلك أيام العرب في الجاهلية: ٢٢٢ - ٢٣٢.

٣٢ - انظر السير والمغازي: ١/٢٣٦ - ٢٣٨.

٣٣ - جمهرة نسب قريش وأخبارها: ٤٣.

٣٤ - المصدر السابق نفسه.

٣٥ - تاريخ الرسل والملوك: ٢/ ١٣٠ - ١٣١.

٣٦ - سيرة النبي ﷺ: ١/ ٤٦ - ٥٠.

٣٧ - الفيل: ١ - ٥.

٣٨ - للمزيد عن تفسير سورة الفيل ينظر: تفسير ابن كثير: ٤/ ٥٥٢ - ٥٥٦.

٣٩ - سيرة النبي ﷺ: ١/ ٤٦ - ٥٠، تفسير ابن كثير: ٤/ ٥٥٢ - ٥٥٦.

٤٠ - أخبار مكّة: ١/١٤٨.

٤١ - سيرة النبي ﷺ: ١/ ٤٦ - ٥٠. الطبقات الكبرى: ٢/ ٣٢ - ٤٠.

٤٢ - الكامل في التاريخ: ٢/ ٨٠ - ٨٥.

٤٣ - حول تفسير سورة الفيل ينظر الجامع لأحكام القرآن، وأنوار التنزيل.

٤٤ - محاضرات في العرب: ٣٠.

٤٥ - ينظر: بنو مخزوم ودورهم السياسي والحضري حتى نهاية العهد الراشدي (رسالة دكتوراه غير منشورة).

٤٦ - الجامع الصحيح: ٧/٥٨.

المصادر والمراجع

- **أخبار مكّة وما جاء فيها من الآثار**. للأزرقي. محمد بن عبدالله. تح. رشدي الصالح ملحس. ط٢. مكة. ١٩٦٥م.

- **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**. للبيضاوي. ط١. القاهرة. د.ت.

- **أيّام العرب في الجاهلية**. لمحمد أحمد جاد المولى، ورفاقه. دار الفكر. ١٩٦١م.

- **بنو مخزوم ودورهم السياسي والحضاري حتى نهاية العهد الراشدي**. لرياض هاشم النعيمي (رسالة دكتوراه

غير منشورة)، كلية الآداب، جامعة الموصل، ١٩٩٦م.
- **تاريخ الرسل والملوك**، لمحمد بن جرير الطبري، ط٢، القاهرة، ١٩٦٨م.
- **تفسير ابن كثير**، لإسماعيل بن عمر، ط٣، القاهرة، ١٩٥٤م.
- **جامع البيان في تفسير القرآن**، لمحمد بن جرير الطبري، ط٢، بيروت، ١٩٧٢م.
- **الجامع الصحيح**، لمسلم بن الحجّاج القشيري، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، ط١، القاهرة، ١٩٥٥م.
- **جمهرة نسب قريش وأخبارها**، الزبير بن بكّار، تح. محمود محمد شاكر، دار العروبة، ١٣٨١هـ.
- **السير والمغازي**، لمحمد بن إسحاق، تح. سهيل زكّار، ط١، دار الفكر، ١٩٧٨م.
- **السيرة**، لابن إسحاق، تح. محمد حميد الله، الرباط، ١٩٧٦م.
- **سيرة النبي ﷺ**، لابن هشام، تح. مصطفى السقا ورفاقه، ط١، بيروت، د.ت.
- **الكامل في التاريخ**، لابن الأثير، ط١، بيروت، ١٩٦٥م.
- **محاضرات في تاريخ العرب**، لصالح أحمد العلي، ط١، جامعة الموصل، ١٩٨١م.
- **الوسيط في تاريخ العرب قبل الإسلام**، لهاشم يحيى الملاح، ط١، جامعة الموصل، ١٩٩٤م.

حوار الحضارات
الحضارة الإسلامية نموذجًا

الأستاذ / مصطفى محمد طه
الجامعة اللبنانية
بيروت - لبنان

حوار الحضارات الحضارة الإسلامية نموذجًا

يُعدّ الحوار بين الحضارات بُعدًا أساسيًا لفهم التاريخ فهمًا واعيًا ، وذلك نظرًا لأنّ التاريخ ذاكرة الأمم الحيّة ، إضافةً إلى أنّه المستودع الذي احتوى - ويحتوي - مخزون التراث الحضاري الحيّ لأيّ أمّة ، بجميع مناحيه المعنوية والمادية. كما أنّ التاريخ بلا ريب هو الوسط الزماني الذي تمّ عبره الإنجاز الحضاري للأمّة.

ولهذا كان الاهتمام الواعي بالتاريخ ، بمنزلة مؤشّر حضاري حيوي على مدى صحّة الأمّة وديناميكيتها . ولا سيّما في بدايات القرن (الحادي والعشرين = الخامس عشر الهجري) ، الذي يُعدّ قرن التحوّلات الكونية ، ممّا يجعل ظاهرة حوار الحضارات تمثّل ضرورة إيمانيّة راشدة ، وذلك من خلال الفهم الواعي لكيفية الاتصال والتفاعل الحيوي فيما بين الحضارات بعضها مع بعضها الآخر عبر مسيرة التاريخ البشري المديدة.

وفي هذا السياق يذكر العلماء أنّ قاعدة القواعد، في النظام الكوني، هي حوار الكائنات، وإنْ كانت جامدة، وذلك ليأخذ بعضها من بعض، ويعطي بعضها بعضًا كما هي طبيعة الحياة، فيكون الانسجام والتناغم والتعاضد، ومن ثمّ الاستمرار. فالحوار ليس قصرا على الكلمات اللسانية المسموعة، وإنّما قد يتجاوز ذلك أحيانًا إلى الإشارة الموضّحة والبسمة المشرقة، والحسّ الخافق، والعمل الصالح، والموقف السديد، حتى الصمت لا يبعد أحيانًا أن يصبح حوارًا راقيًا[١].

ولقد أكّدت معطيات الوجود الحضاري الإنساني، منذ الانبثاقة الأولى لفجر التاريخ، أنّ الحوار الحضاري الناضج هو ذلك الحوار - واللقاء - الذي يتجسّد من خلال التفاعل الحيّ فيما بين الحضارات، وذلك لأنّ الحوار ظاهرة صحيّة، إضافةً إلى كونه سمة بارزة من سمات الوجود البشري. لذا ينبغي أن



يكون المشروع الحضاري الإسلامي، الذي ينبغي علينا الشروع الفعلي في رسم ملامحه الواضحة، للخروج به إلى واقعنا المحسوس محاولةً صادقة نبذلها ليتسنّى لنا الارتقاء بالأمة الإسلامية ارتقاءً حضاريًّا شاملاً. وهذا الارتقاء المنشود لن يتحقّق إلاّ بعد رأب الصدع الحضاري الفادح، الذي انتاب الجسد الإسلامي، وأوجد فيه تمزّقًا خطيرًا، ولا سيّما في المجالات الحضارية المتنوّعة.

ومن هنا يصبح العالم الإسلامي المعاصر مطالبًا، أكثر من أيّ وقتٍ مضى، بضرورة اعتماد الحوار الحضاري مع الآخر، وذلك شريطة ألاّ يتعارض الحوار بين الحضارات مع ثوابتنا العقيدية وأصالتنا الحضارية، إضافةً إلى أن يكون الحوار في إطار من الفهم الناضج، لروح العصر، الذي هو عصر الحوار، ومن ثمَّ لا مكان لأمّة تحت الشمس، وبخاصّة إذا ما صمّت آذانها عمّا يحدث من حولها ويدور في أروقة مراكز البحث العلمي، التي تعدّ أوعية للتقدّم العلمي المذهل؛ وذلك لأنَّ الأمة التي تتقوقع على ذاتها، وتعيش داخل برجها العاجي، الذي صنعته لنفسها، طبقًا لرؤية ضيّقة الأفق، غير مبلورة الأبعاد والملامح، تكون قد حكمت على نفسها بالانتحار الحضاري.

ومن هنا يصبح من الحتمي علينا، نحن المسلمين، ضرورة استلهام المفاهيم الإسلامية للحضارة، وترجمتها إلى مبادىء عملية وحركية فعّالة؛ لأنّ الأمّة التي تصل إلى هذا الوضع الخطير، الذي يمكن أن نسمّيه بظاهرة الانغلاق الحضاري، سوف تكون أمّة منطوية على نفسها، ومن ثمّ سيقودها هذا الموقف الانعزالي إلى الموت الحضاري، الذي تُقاد إليه الأمم أحيانًا بمحض إرادتها. ومن هنا لا بدّ للباحثين من تقديم الحلول الجذرية، مستوحين في ذلك روح الإسلام، ورؤيته الإيمانية والحضارية، تلك الرؤية التي تهدف إلى تجسيد جميع مناشط الإنسان المعرفيّة والعلميّة، في صورة واقعية قابلة للتطبيق على الأرض الإسلامية، وفقًا للتصوّر الإسلامي الخاص. ولهذا السبب نرى أنّه لا خيار للمسلمين، في ترك القضايا الحاسمة من المنظور الحضاري دون بلورة، فضلاً عن الوصول بها إلى ما يمكن أن يُسمّى بالتعتيم الحضاري: لأنَّ وصولنا إلى هذا المرتع الوخيم، سوف يجعلنا أمّة فاقدة للقدرة على الانبعاث الحضاري من جديد، وهذا غير مقبول إسلاميًّا وحضاريًّا، فإمّا أن نكون أو لا نكون.

ومن هنا، يمكن القول إنَّ الحديث عن حوار الحضارات يتطلّب منّا أن نلقي نظرة على مفهوم الحضارة؛ ليتسنّى لنا معرفة الملامح الأساسية لهذا الحوار المنشود، دون الدخول في مسارب التعريفات اللغوية والإجرائية (الاصطلاحية) لهذا المفهوم، فإنّنا نرى أنَّ الحضارة في هيكلها البنائي العام تعدّ، بلا ريب، كيانًا عضويًّا يماثل أيّ كائنٍ حيّ يتفاعل مع الوسط الحياتي والبيئي، الذي يعيش فيه – هذه النظرية في التفسير الحضاري عليها اعتراضات كثيرة من بعض علماء الحضارة، ولكنّها لا تقلّل من أهميّتها وحيويّتها – ومن ثمَّ يعتري الحضارة ما يعتري أيّ كائنٍ حيّ من انتعاشٍ وهزال، بل ذبولٍ وتلاشٍ.

ولهذا نرى أنَّ ابن خلدون (٨٠٨ – ٧٣٢هـ) فيلسوف الحضارة الإسلامية الأول قد أصاب كبد الحقيقة، عندما شبّه الحضارة في دورتها الوجودية، وما يترتب على هذه الدورة الحضارية من صعودٍ وهبوط بالكائن الحيّ، لم يخطىء. ولعلّ الذي أعطى لهذه النظرية الخلدونية لمفهوم الحضارة بُعدها الكوني أنَّ فيلسوف الحضارة الغربية المعاصرة، أوزفالد شبنجلر (Oswald Spengler) (١٨٨٠ – ١٩٣٦م) – الألماني الجنسية – صاحب كتاب «سقوط الغرب «The Desline of the West»، قد تبنّى معطيات

ابن خلدون، وجعل منها نظرية في تفسير التاريخ - هي نظرية التفسير البيولوجي للتاريخ - لذلك هذه النظرية التفسيرية تصدق إلى حدٍّ كبير، وذلك لأنّها تؤكّد أنّ الحضارة تماثل الكائن الحي تماماً. ومن ثمّ تتعرّض الحضارات خلال مسارها التطوّري إلى تغيّرات تاريخية ووجودية وفكرية جذرية، إضافةً إلى التحوّلات الكونية، مثل تلك التغييرات البيولوجية (الحيوية) البحتة، التي يتعرّض لها الكائن الحي أيًّا كان إنساناً أم حيواناً أم نباتاً.

وفي معركة البقاء الشرسة، التي لا ترحم أحداً، لا بُدَّ للكائن الحي السويّ من أن يتفاعل مع الآخرين، الذين يشاركونه في المنظومة الإنسانية، حتى يتسنّى له التواصل معهم عبر محاولة جادّة إلى إيجاد جسور للحوار الحضاري الحيوي، الذي ينبغي أن يتمّ من خلال قنوات واسعة ومتعدّدة، وذلك حتى يكون في مقدور جميعِ الحضارات أن تفتح نوافذ رحبة للحوار والتفاعل فيما بينها عبر التأثّر والتأثير المتبادل، إنّها سنّة من سنن الوجود الكونية، التي لن تجد لها تحويلاً، ولن تجد لها تبديلاً.

ومن هنا يمكن القول إنّ الحوار الراقي مظهرٌ حضاري، يعكس تطوّر الحضارات المتحاورة، ولذا لا بُدَّ من أن يستند إلى أُسس ثابتة، وضوابطَ محكمة، وأن يقوم على منطلقاتٍ أساسية، يمكن حصرها في ثلاث، هي:

١ - الاحترام المتبادل.

٢ - الإنصاف والعدل.

٣ - نبذ التعصّب والكراهية.

وفي رؤيتنا الإسلامية الحضارية يعدّ الاحترام المتبادل بين الأطراف المتحاورة المنطلق الأول الذي يجب أن يرتكز عليه الحوار. يقول تعالى: **﴿ولا تسبّوا الذين يدعون من دون الله فيسبّوا الله عدوا بغير علم﴾**[١]. وهذا يفترض وجود قواسم مشتركة تكون إطاراً عاماً وأرضية صلبة للحوار. ولنا في القيم الدينية أوّلاً، ثمّ في المبادىء الإنسانية والقواعد القانونية ثانياً، غناء لجميع الفرقاء المشاركين في الحوار، على أيّ مستوىً كان، وهي جميعًا قيم ومبادىء تحكم علاقات البشر بعضهم مع بعض، وتضبط مسار حركاتهم وسكناتهم، وتضع القواعد الثابتة للتعامل فيما بينهم، وبذلك تضمن ألاّ يكون الحوار ساحة للُّجاج العقيم، والتطاول على أقدار النّاس، والمسّ بمكانتهم، وتبادل الإساءة فيما بينهم، ولئلاّ يفقد الحوار صبغته الحضارية[٢].

وفي ضوء هذا المنطلق تأتي أهمية الحوار الحضاري الذي يعدّ ظاهرة وجودية صحيّة، أثبتت، بلا ريب، مدى فعاليتها الديناميكية في واقعنا التاريخي. ولذلك نرى أنّ الحضارة الإسلامية، التي هي مثالنا التاريخي العلمي للحوار الحضاري الناجح، تدلُّ دلالةً أكيدة على مدى إمكان تطبيق هذه الظاهرة الوجودية - تطبيقًا مثاليًّا - إلى أبعد الحدود. وذلك لأنّ الحضارة الإسلامية قامت على أساس التفاعل من أوّل يوم لانبثاقها من رحم التاريخ، فهي، لهذه الخاصيّة، حضارة حوار في المقام الأول، أخذت عن الحضارات السابقة، واقتبست من ثقافات الأمم والشعوب التي احتكت بها، وصهرت حصيلة هذا كلّه في بوتقة التفاعل الحضاري، فكانت حضارة الإسلام، ولا تزال، مثالاً نادرًا للتفاعل بين الحضارات. فلقد كان لحيوية الحضارة الإسلامية وقوّتها الذاتية الدافعة لها إلى التطوّر والتقدّم والإبداع الأثر القوي في نقل روح المدنية إلى العالم الغربي، وهو الأمر الذي يعترف به، ويشهد له، معظم الكتّاب والمؤرخين والمفكّرين والأوروبيين الذين برءوا من الهوى والغرض، وكتبوا بإنصاف عن خاصيّة التفاعل الحضاري في الحضارة الإسلامية. ولعلّنا لا نغالي إذا أكدنا هنا أنّ الإسلام، وهو دعوة الله إلى النّاس كافّة، ورسالته سبحانه إلى العالمين، هو الدين الذي يدعو إلى

التفاعل الحضاري دعوة صريحة قويّة، ويحثُّ عليه حثًّا، على أساس أنَّ الحوار الذي نادى به الإسلام، هو في طبيعته وجوهره ورسالته، تفاعلٌ حضاري، كما لا نحتاج إلى أن نقول إنَّ قاعدة التسامح التي يقوم عليها الإسلام فتحت أمام الأمّة الإسلامية السبيل إلى الاحتكاك الواسع بالأمم والشعوب، وشجّعت الحضارة الإسلامية على التفاعل مع الثقافات والحضارات جميعًا[٤].

ومن هنا يمكن القول إنَّ هذه الحضارة كانت مثالاً حيًّا للتفاعل الحضاري مع الآخر، وذلك لأنّها استمدّت عناصرها التكوينية من عطاء السماء المترع بكلّ القيم الإيمانية والحضارية المشعّة، ولهذا تسمّى بالحضارة الربّانية. ومن ثمّ أصبحت معطياتها الروحية تمثّل الجانب الإلهي منها، أمّا جانبها البشري، فقد ساهم البشر المنتسبون بطبيعة الحال إلى الإسلام بوصفه دينًا وحضارة – أعني المسلمين – في تكوينه العضوي الحي. ولهذا استطاعت هذه الحضارة – دون سواها – أن تمتزج مزجًا حيويًّا بين الجانب السماوي (الثوابت)، والجانب الأرضي (المتغيّرات)، ومن ثمّ أصبحت معطياتها تتسم بالديمومة الحضارية، وذلك بعكس غيرها من الحضارات المتباينة التي شهدتها البشرية عبر مسيرتها التاريخية المديدة، وماتت بعد أن سادت حينًا من الدهر طال أم قَصُر.

وبناءً على هذا التصوّر الإيماني للحضارة الإسلامية، يمكن التأكيد أنَّ المسلمين – بصفتهم البشرية – في معترك الوجود الحضاري، وأمام السنن الكونية، التي تحكم مسار حياتهم، يتفقون مع سائر البشر في ضرورة الأخذ عن الآخر، وذلك عبر الحوار الحضاري الحيّ، لا الحوار الميّت حضاريًّا. وهذا من منطلق أنّ الإسلام الخالد، دين القدرة على الحوار الواعي، بكلّ ما تعني هذه الكلمة من معنى ودلالة، إضافةً إلى أنّه دين الاستيعاب الموضوعي لكلّ نتاجات الآخرين، وذلك من خلال قدرته الفائقة على صهرها في بوتقته الحضارية، ومن ثمّ صبغها بصبغته الإيمانية الخالصة، إنّها ﴿**صبغة الله ومن أحسن من الله صبغةً ونحن له عابدون**﴾[٥]. كما أنّ الإسلام هو الدين السماوي الوحيد القادر على الحوار الواعي مع جميع التيارات الحضارية المتباينة، أيًّا كان مصدرها، ما دامت لا تتعارض مع النسق الإيماني المتفرّد لهذا الدين، ولا مع المنطق الأخلاقي والعملي المتميّز للدين الإسلامي الحقّ.

ولكي تكون ظاهرة حوار الحضارات فعّالة وعملية، إضافةً إلى تحقيق الأهداف المنشودة، من ورائها، لا بُدَّ أن تتم في إطارٍ من الاحترام المتبادل، فيما بين الحضارات المتحاورة بعضها مع بعضها الآخر، وذلك لكي يسهم هذا الحوار إسهامًا حيًّا في بناء الحضارة بناءً شاهقًا، إضافةً إلى إنعاش جميع روافدها الرحبة، وذلك عبر تغذيتها بكلّ العناصر الحيوية، التي تساعد على مدّ الحضارة بكلّ القيم البنّاءة. ولهذا يعدّ التاريخ الحضاري للبشرية الوسط الزماني، الذي تمَّ من خلاله – وسيتمّ حاضرًا ومستقبلاً – الحوار فيما بين الحضارات.

وإذا ما حاولنا إجراء تنظيرٍ تاريخي حيّ؛ لبلورة آفاق هذه الظاهرة الإنسانية وملامحها، فإنّنا سنجد أنَّ هذه الحضارة قد مارست الحوار مع الآخر منذ أن بزغ فجرها المشرق إلى دنيا الوجود التاريخي، وذلك لأنّها تسعى جاهدةً إلى تحقيق نماءٍ حضاري إسلامي، يشمل كلّ مناحي الحياة. وكما هو معروفٌ تاريخيًّا؛ سبق الحضارة الإسلامية في الوجود على مسرح التاريخ حضارات شتّى، منها الشرقية ومنها الغربية. ومن ثمّ كان لكلٍّ منها سماتها الخاصّة بها، إضافةً إلى روحها ونسقها وطابعها المميّز لها عن بقية الحضارات، وذلك لأنَّ هذا هو القانون الطبيعي، الذي يحكم أيّ حضارة تفطر عنها قلب التاريخ البشري على مدار حقبه وتطاول أعصاره. وفي

الواقع أنَّ هذا التباين النوعي فيما بين الحضارات، ولا سيّما في جوانبها المعنوية، وليس في إطار علومها الطبيعية والبحتة، التي هي ظاهرة إنسانيّة عامّة، ممّا يجعلها ملكًا لكلّ البشر، يجعل حوار الحضارات ضرورة إنسانية.

ومن هنا نرى أنَّ الحضارة، في ضوء هذا المنظور النسقي للتأصيل المنهجي لمفهومها، انعكاس اجتماعي حيّ لواقع وجود أمّة معيّنة، تعيش داخل كيان جغرافي ذا أطر محدّدة المعالم. ولذا تحاورت الحضارة الإسلامية مع الحضارات الأخرى، وهي في طور النشأة والتكوين، ولا سيّما مع الحضارتين - الفارسية والرومانية - حيث ورثت مكانهما - جغرافيًا - إضافةً إلى إفرازاتهما الحضارية - تاريخيًا، شأنها في ذلك شأن كلّ حضارات الدنيا قاطبة، فكل حضارةٍ ترث سابقتها في متوالية تاريخية - إذا صحّ التعبير - لا تتخلّف ولا تتبدّل، وهذا الميراث الحتمي للحضارات بعضها لبعضها الآخر يُعدّ بلا ريب الظاهرة التاريخية، التي تؤكّد مدى مصداقية القانون الإلهي العادل، الذي يسمّيه - الدكتور عماد الدين خليل - في كتابه «التفسير الإسلامي للتاريخ» بقانون (المداولة التاريخية). وصدق الله عندما قال: **﴿وتلك الأيّام نداولها بين النّاس﴾**[١]. وأحيانًا يسمّيه بقانون (الحتمية التفاؤلية). وهذا القانون الوجودي الصارم، ذي الأبعاد الإيمانية، صادقٌ تمام الصدق: لأنّه قانونٌ حتمي يسري على كلّ الحضارات في مسارها التطوري، وفق هذا النسق التاريخي المعجز الذي أراده الله سبحانه وتعالى.

وفي ضوء هذا المنطلق الإيماني الراشد تحاورت الحضارة الإسلامية مع الحضارات الأخرى بلا استثناء، وأخذت من كلّ حضارة ما يتواءم مع روحها الخاصّة، وذلك وفقًا لمبدأ الإسلام الخالد، الذي لا يعادي الحوار الواعي مع الآخرين. ومعنى هذا أنَّ الإسلام لا يحارب التفاعل الحضاري مع الآخر، إذا كان ذلك التفاعل - أو بالأحرى التأثّر الناتج عنه - لا يمسّ الجوهر الصافي للعقيدة الإسلامية: ولا يمسّ أيضًا القسمات البارزة للذات الحضارية للأمّة. وهذا لأنَّ الدين الإسلامي الخالد دين الحضارة والحوار، ومع ذلك لا يقبل الإسلام الحوار مع أيّ وافد، ولو كان حضاريًا، وبخاصّةٍ إذا ما كان هذا الوافد يسهم في تعكير صفو عقيدته السمحاء، ونسقه الإيماني المعجز.

ومن هنا يمكن تأكيد أنَّ هذا الدين الخالد يتسم بالقدرة الديناميكية على الحوار البنّاء مع الآخر، سواء كان هذا الحوار شموليًّا - أي حضاريًّا - أم كان حوارًا عسكريًّا أو سياسيًّا أو اقتصاديًّا أو اجتماعيًّا أو ثقافيًّا. ولعلّ الذي أرسى دعائم هذا الحوار أنَّ القرآن الكريم - الرافد الأول للحضارة الإسلامية - قد احتوى ضمن سياقه الشريف ما يمكن أن نطلق عليه البنية الأساسية للحوار الناجح مع الآخر، حتى ولو كان يختلف معنا عقيدة، وذلك ضمن إطارٍ من التقدير والاحترام. ولذا قامت الحضارة الإسلامية في مراحل تطوّرها التاريخي بصهر كلّ المنجزات الحضارية المتنوعة لدى الآخرين، في بوتقة واحدة - كما سبقت الإشارة - ممّا شكّل ما نستطيع أن نسمّيه بالمدنية الإسلامية - أي الجانب المادي من الحضارة - ولعلّه من المناسب هنا - طبقًا لهذه الرؤية - أن نؤكّد أنَّ شروط نجاح الحوار الحضاري في المنظور الإسلامي هو أنَّ هذا الحوار يتجسّد في الاستفادة من كلّ القيم الهادفة، التي من شأنها أن تساعد مساعدة فعّالة على ترسيخ مفهوم حضاري أصيل لوجودنا الحق بين الأمم.

الحوار الحضاري في عصر الرسالة

يضيق المجال هنا عن سرد النماذج الحيّة لهذا الحوار الحضاري التأصيلي من قبل مجتمع التوحيد الأول مع الآخر، كما شهدها التاريخ. ويكفي الباحث

أن يتمثّل من هذا الخضم الزاخر، المفعم بالقيم الحوارية، كما تبلورت ملامحها البارزة في واقعنا التاريخي المشرق بنموذج إيماني حي للحوار الحضاري من عصر الرسالة، ذلك الموقف الراشد لرائد هذه الحضارة - سيدنا محمد ﷺ - من الآخر وذلك عند إرساله الرسائل إلى الملوك والأمراء والعظماء بالدعوة الحانية للدخول في دين الله وترك الوثنيّات والتحريفات التي أضافتها الأهواء إلى دين الله الحق، وقد احترم الإسلام أهل الكتاب وأوصى بهم، وطلب البرَّ بهم وجدالهم بالتي هي أحسن[٧]. وفي هذا يقول عزّ من قائل: ﴿**ولا تجادلوا أهل الكتاب إلاّ بالتي هي أحسن**﴾[٨].

ومن هنا يمكن القول إنَّ هذه الصورة المشرقة للحوار الحضاري الهادئ مع الآخر تشير إلى مدى حُسن تطبيق الرسول ﷺ للمفاهيم القرآنية للحوار الهادف، وذلك حتى يتسنّى تكوين كيان إسلامي مترع بالأصالة والانفتاح.

الحوار الحضاري في عصر الراشدين

أمّا في العصر الراشدي، الذي يُعدّ الامتداد التاريخي الطبيعي لعصر الرسالة، فإنَّ الحوار الحضاري في هذا العصر مع الآخر، المخالف للمسلمين آنذاك عقائديًا وحضاريًا، قد اتخذ بُعدًا آخر: إذ انتقل العامل من مستوى النقاش الفردي إلى المستوى الجمعي. فلقد كانت الفتوحات الإسلامية العامل الحيوي، الذي ساعد على انتشار الإسلام، انتشاره الحضاري في الكون. ولم تكن هذه الفتوحات مجالاً للاحتكاك الحربي فقط، بل كانت الميدان الخصيب للاتصال الحضاري بين المسلمين الفاتحين وأهل البلاد الأصليين، وذلك من خلال المواطن التي شهدت صورا من الحوار البنّاء، مثل ذلك الحوار الذي دار بين الصحابي الجليل ربعي بن عامر رضي الله عنه ورستم قائد الفرس، وغير ذلك كثير. وقد نتج عن هذه الحوارات أن تلاحقت التيارات الحضارية وامتزجت، تلك التيارات التي مثّلها أهل البلاد المفتوحة، مع المنهج الإسلامي، ونتج عن ذلك وليد حضاري غضّ، يمكننا أن نعدّه بمنزلة الإرهاصات الحيّة للحضارة الإسلامية، وكذلك اقتبس المسلمون في عصر عمر بن الخطاب رضي الله عنه النظم الإدارية من الفرس.

الحوار الحضاري في العصر الأموي

بدايةً يمكن القول إنَّ هذا العصر قد شهد نضج الحضارة الإسلامية الوليدة، ولا سيّما في شقّها المادي (المدنية). وهذا الجانب المادي من الحضارة الإسلامية قد انتعش مع بقاء المدّ المعنوي بفعاليته الحيوية، تلك الفعالية التي تبلورت ملامحها البارزة منذ انبثاق الحضارة الإسلامية أوّل مرّة في التاريخ، على يد رائدها الأول، سيّدنا محمد . ولكي ندلّل على مدى ديناميكية هذا المفهوم الحواري إبّان العصر الأموي ينبغي علينا أن نُشرّح تشريحًا معرفيًا دقيقًا حقلاً واحدًا من الحقول الثرّة الفيّاضة، التي أبدع فيها الإنسان المسلم، خلال هذه الحقبة الزاهرة من الحضارة الإسلامية، ونعني به حقل العمارة الإسلامية، وذلك لأنَّ العمارة هي معيار الحضارة، على حدِّ تعبير الدكتور عبد المجيد وافي.

ومن هنا أوّل ما يسترعي انتباه المراقب، الذي ينظر للحضارة من الخارج، هو سماتها الجمالية، وإدراكها للجمال بشكل عام والأساليب الفنيّة المعبّرة عنه. ولا يخفى على أحد أنَّ الحوار الحضاري يتمّ من أجل الملامح الجمالية. وتعدّ المنشآت المعمارية والأدوات والكتابات ذات أهمية خاصّة بالنسبة لمفاهيم الجمال في كلّ حضارة، ويأتي بعد علم الجمال كلّ ما له علاقة بالحياة الماديّة كفن الطبخ، وأساليب التغذية، وصناعة الفخار والخزف، والأواني المنزلية، والأثاث، والآلات والأسلحة، حيث يتم الجمع بين الفائدة

المباشرة، والمسحة الجمالية. ولذا فإنّ الفاحص المدقّق يجد أنّ تيار الفكر الحضاري الإنساني يتخذ طابعًا واحدًا، لا ينأى كثيرًا عن تاريخ الإنسان ذاته: فالحضارات المختلفة تتفاعل مع بعضها فتنتج للإنسان ما يشبع حاجته الفكرية والمادية... وبذا تكون الحضارات الإنسانية على مرّ العصور، كلاً متماسكًا، يترابط بنيانه العضوي الحي كحلقات السلسلة الواحدة، التي لا تنفصم الواحدة منها عن الأخرى[٩].

وفي ضوء ما تقدّم، نخلص إلى أنّ العمارة الإسلامية - المنجز الحضاري الذي يشخص للعيان - في هذه الحقبة من تاريخ الحضارة الإسلامية، قد حقّقت صحّة ما ذهبنا إليه؛ وذلك لأنّ المفردات التكوينية لهذه العمارة قد تكوّنت من عناصر معمارية، وأساليب تخطيطية، وقيم جمالية متنوّعة، جاءت كانعكاس طبيعي لهذا التمازج الحيوي، الذي نتج عن حوار حضاري فاعل فيما بين الحضارة الإسلامية والحضارة الفارسية (الساسانية وما قبلها)، والحضارة الإغريقية (الهيلينية والهيلنستية)، والحضارة البيزنطية (الرومانية الشرقية). وسواء أكانت هذه الاقتباسات معمارية بحتة، أم جمالية، إلاّ أنّها في نهاية المطاف تشي بمدى نجاح حوار الحضارة الإسلامية مع كل هذه الحضارات.

ولعلّ إلقاء نظرة أثارية فاحصة على كلّ مخلّفات العصر الأموي الأثرية، تقدم - وبكل موضوعية - الدليل العلمي الدقيق على أنّ الحوار الحضاري في هذا العصر كان حوارًا واعيًا. كما هي الحال في التكوين المعماري والجمالي لقبّة الصخرة المشرّفة بالقدس الشريف. والجامع الأموي الكبير بدمشق الفيحاء. يُضاف إلى ذلك القصور الأموية في البادية (صحراء شرق الأردن)، مثل قصير عمرة وقصر المشتى. وخربة المفجر... إلخ. تلك القصور التي جاء بنيانها على غايةٍ من الدقّة المعمارية المترعة باللمسات الجمالية الساحرة.

ومن هنا يمكن القول إنّ الحوار الحضاري مع الآخر، وبلورة نتائج هذا الحوار في مضمار العمارة، ليس بالجانب السلبي حضاريًّا. وهذا من منطلق أنّ العمارة بمنزلة البوتقة التي تنصهر فيها كلّ المقوّمات العامّة والخاصّة للأمة، سواء في الإطار المعنوي أم المادي. ومن ثمّ فأمتنا الإسلامية ليست نشازًا في هذا النسق الوجودي العام، ناهيك عن أنّ الحضارة بصفتها ظاهرة إنسانية وضرورة اجتماعية، قد تكوّنت - كما أثبت ذلك الواقع التاريخي الحي للبشرية - نتيجة تفاعل البشر بعضهم مع بعض كصنّاع للحضارة. ولذا فإنّ الحضارة نتاج وإفراز إنساني بحت، ولا سيّما في جانبها المادي، وهي طبقًا لهذه الوجهة تعتمد اعتمادًا أساسيًّا على الأخذ والعطاء، والتأثّر والتأثير، وكلّ ذلك يتم عبر الحوار الحضاري الحيوي.

الحوار الحضاري في العصر العباسي

لقد شهد هذا العصر حوارًا ديناميكيًا للحضارة الإسلامية مع حضارات الأمم المختلفة، قام على أساس أنّ العالم أقرب ما يكون إلى منتدى عالمي لحضارات متميّزة، تشترك أممها في عضوية هذا المنتدى، ومن ثمّ فإنّ بين هذه الحضارات ما هو «مشترك حضاري عام»: ولذلك تتمايز هذه الأمم حضاريًّا[١٠].

وفي ضوء هذا المنطلق يمكن القول إنّ الحضارة الإسلامية، في هذا العصر، قد واصلت عطاءها الابداعي المتنامي، ومن ثمّ تنامت مسيرتها الحوارية حضاريًا مع الآخر. ولم يكن الحوار الحضاري في هذا العصر حوارًا سلبيًا، بل كان حوارًا علميًا، بكلّ ما تعني الكلمة من معنى، فتحاورت الأمة الإسلامية آنذاك مع تراث الأمم السابقة، وترجمت كل ما له صلة



عضوية حيَّة بنهضتها الحضارية الوثّابة، ممّا ساعد على تغذية مسيرتها التاريخية بكل القيم الحضارية الحيوية، ذات الصبغة العلمية البحتة، التي رفدت بناءها الحضاري الشامخ بكل الروافد الحيّة.

وفي التحليل الأخير نرى أنَّ الحضارة الإسلامية، إبّان هذا العصر الذهبي، قد أجرت حوارًا واعيًا مع الرصيد الحضاري لهذه الأمم، وأقلّ ما يقال عنه إنّه حوارٌ حضاري بنّاء. ولذا يستطيع الباحث في حوار الحضارات أن يلاحظ في دراسته وتحليله لملامح هذا الحوار أنَّ لقاء الحضارة الإسلامية بالحضارة الفارسية، والهندية، والإغريقية، والرومانية، قد قام في الأساس على لقاء الحضارة الإسلامية وتفاعلها مع المعطيات العلمية لهذه الحضارات، ومن ثمَّ يلحظ المدرك لأبعاد هذا التفاعل بوضوح أنَّ المسلمين لم يكونوا يومئذٍ خواء من أي تفتّح عقلي؛ إذ كانت نواة التفكير فيهم قد تكوّنت، كما كانت بين أيديهم نظرية كونية شاملة أمدَّهم بها القرآن الكريم؛ فكانت بمنزلة العمود الفقري لكلّ تفكيرٍ عقلي وتحرّك عملي وعلمي[١١].

ولهذا أقبل المسلمون على امتصاص المعارف الإنسانية المادية التي خلفتها في الأمم والشعوب حضارات سالفات منقرضات. فامتصّ المسلمون بسرعة فائقة ما خلّفه الإغريق من علومٍ فلسفية وعقلية، وما خلفه الفرس من حكمٍ وآداب وخبراتٍ سياسية، وما كان لدى سائر الأمم التي التقت المسلمين لقاء مودة أو لقاء خصام، ثمَّ قاموا بتحرير هذه العلوم، وتنقيتها من الشوائب، وتطويرها وتنميتها، وصقلها، وإصلاح فاسدها، مسترشدين بالمنهج العلمي العام الذي رسمه للمسلمين مصدرا التشريع الإسلامي العظيمان القرآن والسنّة، كلّ ذلك فيما لم يكن من خصائص الشريعة الإسلامية بيانه، وتحديد أصوله وفروعه، كأصول الاعتقاد وأحكام المعاملات، ونظم الحياة الفردية والاجتماعية، التي رسم الإسلام للنّاس طريقها، وأوضح لهم صراطها المستقيم[١٢].

وبالفعل نتج عن هذا الحوار الحضاري ثماره اليانعة، فرأينا المؤسسات العلمية تُخرّج الأجيال الواعية، التي حملت مشعل الحضارة الإسلامية، فشهدت هذه الحضارة قمّة ازدهارها، وهذا الازدهار الحضاري قمّة دورة العقل لهذه الحضارة، وفقًا لتصوّر المفكّر الإسلامي مالك بن نبي (١٩٠٥ – ١٩٩٣م) لدورات الحضارة الإسلامية، التي يقسّمها إلى ثلاث دوراتٍ حضارية: دورة الروح، ودورة العقل، ودورة الانحطاط «إنسان ما بعد الموحّدين».

وإذا كان العصر العباسي قد شهد حوار الحضارة الإسلامية مع الحضارات السابقة، حيث كانت هذه الحضارة في موقع التأثّر بمعطيات تلك الحضارات علميًّا، فإنَّ هذا العصر قد شهد أيضًا حوار الحضارة الغربية – وهي في طور النشأة – مع الحضارة الإسلامية، ولكنَّ الحوار هذه المرّة كان من موقع تأثير الحضارة الإسلامية في الحضارة الغربية. وقد تمَّ اللقاء بينهما عبر معابر ثلاثة، هي: صقلية، والحروب الصليبية في الشام ومصر، وبلاد الأندلس.

ويضيق المجال هنا، عن تناول ملامح كلّ النماذج الواقعية للحوار الحضاري بين المسلمين مع الآخر ودراستها وتحليلها عبر واقعنا التاريخي. لذا اكتفينا بتلك النماذج الحيّة، التي دلّت دلالةً أكيدة على المقدرة الفائقة للحضارة الإسلامية الخالدة على الحوار الحضاري الواعي، وذلك لأنَّ العزلة الحضارية والجهل صنوان، كلاهما تخلّف، وكلاهما حاجزٌ يمنع وصول الضوء، وكلاهما عقبة كأداء في طريق التطوّر والتقدّم. ويكاد يكون

مؤكّدًا لدى الجميع أنّه لا توجد حضارة ما قامت بذاتها، واكتفت بذاتها مستغنية عن غيرها، وإنّما هي نتيجة تطوّر حضاري دائم؛ وتفاعل بين حضاراتٍ أخرى تفاعلت هي بدورها مع غيرها من الحضارات الموازية لها في الوجود الزماني والمكاني. ومن ثمّ يعتمد النمو الحضاري أساسًا على التجارب الحضارية الأخرى، وكلّما ازدادت فرص التفاعل بين الحضارات ازدادت فرص الحياة والنمو والاكتساب والتعلّم، والأمة الإسلامية، وهي تتطلّع إلى مستقبلٍ مشرق، لا بدّ من أن تخوض معركة بناء الذات وتجديدها، مسوقة بقيم وأفكار ومواريث، لها في وعيها فاعليتها القوية. ولا يخفى على أحد أنّ الأمة الإسلامية تملك رصيدًا ضخمًا من القيم الهادفة وتوجيهات الإسلام. وهذه القيم كفيلة عند استثمارها بأن تجعل الأمة الإسلامية في وضعٍ يسمح لها بأن تنمّي فلسفتها الحضارية الإنسانية، إضافةً إلى أن تتسابق مع أمم الأرض في بناء حضارةٍ إنسانية متوازنة، وممّا هو معروفٌ أنّه ليس كلّ عملٍ يصدر عن الإنسان يسهم في بناء الحضارة الإنسانية، وإنّما الذي يسهم هو ذلك العمل الذي ينمي الحضارة وينطلق من الإنسان للإنسان(١٣).

لذا ليس ثمّة طريق آخر يقود إلى هذا الموقف الحضاري إلاّ الحوار والتفاعل، وذلك نظرًا للعلاقة المتينة بين الحوار وبين التفاعل الحضاري، حيث يوجد هنالك ترابط محكم بين أهداف الحوار وبين غايات التفاعل الحضاري. وإذا شئنا الدقّة نقول: إنّ التفاعل الحضاري عملية تكاملية تتم بين الطرفين، وتمتزج فيها عناصر شتّى، وتؤدي في النهاية إلى حالةٍ من الانسجام والتناغم، وهي ليست عملية عشوائية لا إرادية، ولا هي ضربٌ من الترف الفكري، وإنّما هي فعلٌ ينتج عن التقاء إرادتين تسعيان إلى تبادل التأثير في المحيط الاجتماعي على تنوّع مناشطه وتشعّب ضوابطه. وهكذا يصير الحوار المفضي إلى التفاعل الحضاري فعلاً إنسانيًا مؤثّرًا في حركة التاريخ، وعنصرًا مساعدًا على استتباب الأمن والسلام على الأرض، وقوّة دفعٍ لاستقرار الحياة الإنسانية ولازدهارها ولرقيّها. إنّنا لا نريد حوارًا وتفاعلاً بين الحضارات، على أنّه ترف فكري، ولا نريد حوارًا وتفاعلاً بين الحضارات، لا تكون لهما انعكاسات على الواقع المعاصر، ولا تصل آثارهما إلى دوائر صنع القرار، ولا نريد حوارًا وتفاعلاً بين الحضارات الثقافية، ينطلقان من الإحساس بالتفوّق العنصري، وبالاستعلاء الحضاري، ويصدران عن روح الهيمنة الثقافية(١٤).

ولكي يؤتى هذا الحوار الحضاري المعاصر المنشود ثماره اليانعة ينبغي علينا العمل على إنشاء مراكز أبحاث ودراسات متخصّصة في جامعاتنا ومعاهدنا الإسلامية تُعنى بقضية الحوار، وتعمل على الاتصال بالمراكز المماثلة لتقدّم المعلومات الصحيحة، كما ينبغي على المسلمين وعلمائهم بوجهٍ أخصّ أن يبذلوا جهدًا مضاعفًا في تبنّي قضية الحوار، فهم الأمّة الشاهدة على النّاس بالدعوة، إضافةً إلى أنّ عليهم أن يتخذوا الوسائل الملائمة لفهم نفسية المخاطَبين، وبخاصّةٍ فهم الحضارة الغربية والحضارات الأخرى، مثل الحضارة الصينية والمذاهب المختلفة، فهذا ما فعله سلفنا الصالح، وأن يقدّروا ظروف كلّ شريحة، وذلك لأنّ الإسلام قد أصبح موجودًا في كلّ بقاع المعمورة، كما أنّ الأيديولوجيات والمذاهب الأخرى قد أفلست، ومن ثمّ أصبحت الحاجة ماسّة إلى الإسلام ونسقه الإيماني والحضاري، فهل ينهض المسلمون المعاصرون بواجبهم ويتقدمون للعالم بالخير الذي عندهم(١٥).

حوار الحضارات الحضارة الإسلامية نموذجًا

وإذا أردنا أن نسحب ظاهرة الحوار الحضاري على موقفنا، بوصفنا مسلمين نعيش في هذا الوقت الراهن، من التيارات الحضارية المسيطرة على العصر، وتصبغه بروحها وطابعها الخاص، فما علينا إلاّ أن نتحاور مع جميع حضارات الكون كلّه، ولا سيّما في إطارها العلمي تجريبيًّا. وذلك لأنَّ هذا الحوار سوف يساعد على نهوض المسلمين من جديد، بدلاً من حالهم المتأزّم حضاريًّا، حيث إنّهم يعيشون في ظلال مدنية مستوردة، لا حضارة مبدعة ذاتيًا - على حدّ تعبير الدكتور عمر فرّوخ - ولا نتحاور بأي حالٍ من الأحوال مع الجانب الأخلاقي الذاتي، لأيّ حضارةٍ من الحضارات، وذلك لأنّه - كما ألمحنا سابقًا - لكلّ حضارةٍ من الحضارات - على مرّ العصور - روحها الأخلاقية الذاتية المعبّرة عنها والمجسّدة لنزعتها الإنسانية في الوجود.

ومن هنا ينبغي علينا أن نتحاور بأسلوبٍ علمي متميّز مع المبدعين للأسس العلمية والماديّة لأيّ حضارة، كما فعلت ذلك اليابان - في بداية اتصالها الحضاري مع الغرب منذ عام ١٨٦٨م - حيث هضمت وامتصت الأفكار الحضارية الديناميكية من الغرب، بينما العالم الإسلامي - الذي اتصل بالغرب قبل اليابان - كان ولا يزال يستورد الأشياء من الغرب، وذلك بغرض الاستهلاك والتكدّس الشيئي - إنّ الاكتفاء باستيراد المواد والأشياء التي أفرزتها المدنية المعاصرة لا يصنع حضارةً بأيّ حالٍ من الأحوال: أم أنّنا نريد أن نعيش - حاضرًا ومستقبلاً - عالة على غيرنا من الحضارات، ولا نسهم بأيّ نصيبٍ ما في صنع التقدّم الحضاري الشامل.

والخلاصة أنّ الحوار الحضاري هو النمط الأرقى من الحوارات التي تجرى بين الفئات المثقّفة من البشر، وهو لا يرتبط بشكل محدّد، ولا بصيغةٍ معيّنة، ولا بمكانٍ أو زمان، ولكنّه مجموع العمليات التفاعلية التي تتم على المستويات، السياسية والاقتصادية، الثقافية والفنيّة، الاجتماعية والإعلامية. ولا بُدَّ أن يكون للعالم الإسلامي المعاصر مشاركةً فاعلة ومؤثّرة في جميع أنماط الحوار، وبصفةٍ أخصّ الحوار الحضاري الذي يُعدّ المدخل الرئيس إلى التفاعل الحضاري، وحيث إنّ العالم من حولنا في تغيّرٍ سريع الإيقاع، وفي كلّ الجهات، لذا لا يجوز أن يفوتنا قطار التغيير حتى نساير العصر الجديد، أو حتى لا نتخلّف عن مسيرة التاريخ العالمي والحضاري العام، ويترتب على كلّ هذا التغيير في مجالات الاقتصاد والسياسة، بل في الفكر السياسي والثقافي العام، دخولنا إلى عصرٍ حضاري جديد طلع على البشرية قبل انتهاء (القرن العشرين الميلادي/ الرابع عشر والخامس عشر الهجري) الذي سيسجّل تاريخ الإنسانية أنّه كان قرن التحوّل العظيم في الصلات والعلاقات الدولية، وأنّ من يتخلّف عن مسيرته إنّما يتخلّف عن مسيرة الإنسانية نحو المستقبل لا بُدَّ أن يكون مختلفًا عن عصرنا الذي نخرج منه[١٦].

وأخيرًا وليس آخرًا، هذه دعوة صادقة لأمتنا، وهي في سبيل إقلاعها الحضاري المنشود، ولذا ينبغي عليها إجراء حوار حضاري راشد مع الآخر، وذلك من موقع الند للند، وليس من موقع التخاذل والانسحاب من الساحة، حتى تبقى القسمات البارزة لشخصيتنا الحضارية باقية، إضافةً إلى إسهامنا في الارتقاء الحضاري المعاصر، ولن يتمّ لنا ذلك المطلب الحيوي إلاّ من خلال الاعتماد على الذات، والحوار الحضاري الهاضم لكلّ البنيات الحضارية العصرية في إطارها الإبداعي العملي كما فعل أسلافنا من قبل، فهل نحن فاعلون؟! ●

الحواشي

١ - لقاء الحضارات، مجلة مستقبل العالم الإسلامي، س٣/ ع٩/٢٣٠.

٢ - الأنعام : ١٠٨.

٣ - الحوار من أجل التعايش : ١٧.

٤ - الحوار من أجل التعايش : ٢٢، ٢٣.

٥ - البقرة : ١٣٨.

٦ - آل عمران : ١٤٠.

٧ - حوار الحضارات : مدخل إلى رؤية إسلامية: ٥٥ - ٥٦.

٨ - العنكبوت : ٤٦.

٩ - لقاء الحضارات : ٢٣٤.

١٠ - لقاء الحضارات : ٢٣٨.

١١ - لقاء الحضارات : ٢٤٢.

١٢ - الحضارة الإسلامية : أسسها ووسائلها وصور من تطبيقات المسلمين لها ولمحات من تأثيرها في سائر الأمم: ١٢٥.

١٣ - لقاء الحضارات : ٢٥٦ - ٢٥٧.

١٤ - الحوار من أجل التعايش : ٢٤.

١٥ - حوار الحضارات : ٦٣.

١٦ - الحوار من أجل التعايش : ٢٦.

المصادر والمراجع

- **لقاء الحضارات**، للدكتور أحمد السايح، مجلة مستقبل العالم الإسلامي، ع٩/س٣، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا، ١٩٩٣م.
- **الحوار من أجل التعايش**، للدكتور عبدالعزيز التويجري، دار الشروق، القاهرة، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.
- **حوار الحضارات**، مدخل إلى رؤية إسلامية، للدكتور أحمد العسال، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.
- **الحضارة الإسلامية**، أسسها ووسائلها، لعبدالرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

جهود العرب في انتشار الإسلام والحضارة العربية

في

خراسان والمشرق

الأستاذ الدكتور/ توفيق سلطان اليوزبكي
كلية الآداب
جامعة الموصل
الموصل – العراق

يُعدّ إقليم المشرق من الأقاليم ذات الأهمية الكبيرة والخطيرة في تاريخ الدولة العربية الإسلامية ، فكانت خراسان ثغرًا ومنطلقًا لحركات الفتح العربي الإسلامي باتجاه أواسط آسيا وأقاليم المشرق. ويُعدّ فتح خراسان عملاً استراتيجيًا ذا أهمية عسكرية للعرب الفاتحين ؛ لميزات موقعها الجغرافي للحدّ من عمليات المقاومة المحليّة ، وتمكين الفاتحين من فتح بلاد إيران بأسرها ؛ لبُعد الشقّة بينها وبين القواعد التي كانت تنطلق منها القوات العربية في العراق (البصرة والكوفة) ، ولذا أصبحت فيما بعد قاعدة للقوّات العربية التي انطلقت منها نحو أواسط آسيا ، وتتفق أغلب الروايات التاريخية على أنّ عملية الفتح ونشاطها في أقاليم بلاد إيران بدأت بشكلٍ واسع منذ خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه[1].

فقد ذكر البلاذري أنّ فتح هذا الإقليم (خراسان) بدأ في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه (١٣ – ٢٣هـ/ ٦٣٤ – ٦٤٣م) حيث بلغت القوات العربية أطراف خراسان، وأخذ الفتح أبعاده في خلافة عثمان ابن عفان رضي الله عنه (٢٣ – ٣٥هـ/ ٦٤٣ – ٦٥٥م) لاقتناعه بضرورة فتح هذا الإقليم: لأهميّته العسكرية بالنسبة للمشرق[2]. ففتحت نيسابور، وهي أهم مدن خراسان، وأصبحت قاعدة للعمليات العسكرية في المشرق، وتوسّعت الفتوحات بعد الانتصارات التي حقّقها المسلمون بالتوجّه إلى الأقسام الشمالية من

خراسان، حتى وصل الأحنف بن قيس إلى (مرو الروذ)، واتخذها قاعدة للانطلاق إلى الجهات المجاورة[٣]. وواصل العرب فتوحاتهم في المشرق، فقد أرسل عبدالله بن عامر الأحنف بن قيس إلى جيحون، ففتح بلخ الواقعة على نهجر جيحون[٤]. وبذلك توقفت فتوحات العرب بوصولهم إلى إقليم نهر جيحون.

جهود العرب في خراسان والمشرق

لقد صحب عمليات الفتوح العربية الإسلامية في خراسان والمشرق استيطان العرب فيها، حيث كانت أهدافهم تتحدّد في نشر الإسلام، وتطويق الديانات المجوسية الزرادشتية والمانوية والمزدكية والبوذية[٥]، وتعميم الإسلام والمعطيات الحضارية العربية الإسلامية[٦]. كما هدفت من الناحية الإنسانية إنقاذ هذه الشعوب من النظم والتقاليد البالية، المستندة إلى الظلم والاستبداد والاستعباد[٧]. يُضاف إلى ذلك الهدف السياسي، الذي يتمثّل بإسقاط الدولة الساسانية، والقضاء على آخر ملوكها يزدجرد بن شهريار، وليصبح هذا الإقليم ضمن حظيرة الدولة العربية الإسلامية[٨]. ولا يمكن تحقيق هذه الأهداف من دون حضور عربي إسلامي فيها، يتفاعل مع سكّانها، ويؤثّر فيهم، ولذلك عمدوا إلى إنشاء قواعد ثابتة ودائمة، تؤمّن السيادة العربية الإسلامية على أقاليم المشرق والدفاع عنها، ثمَّ توسيع رقعة الدولة بالامتداد شرقًا[٩].

وقد بدأت هذه السياسة منذ سنوات الفتح الأولى، منها قيام عثمان بن أبي العاص بتوطين العرب في مدينة (توج) من إقليم فارس، وقام بتوطين بعض القبائل العربية من عبد القيس والأزد وتميم وبني ناجية، وابتنى لهم فيها مسجدًا[١٠]. وقام عبدالله ابن أبي عامر، بعد أن فتح خراسان، بإسكان القبائل العربية فيها، فقسّمها إلى أربعة أرباع، جعل على كلّ ربع منها أميرًا عربيًّا[١١]. وكان أوسع استيطان لمجاميع كبيرة من القبائل العربية في خراسان والمشرق، ثمَّ في ولاية زياد بن أبيه على البصرة بتوليته الربيع بن زياد الحارثي عام ٥١هـ/ ٦٧١م، فنقل معه من أهل البصرة والكوفة زهاء خمسين ألف بعيالاتهم وأسكنهم هناك[١٢]. فكان معظم العرب الذين استوطنوا خراسان والمشرق من القبائل البصرية، الذين وقع عليهم عبء فتوح خراسان، واستمرت عمليات استيطان القبائل العربية في خراسان والمشرق في العصر الأموي حسب رواية كل من الطبري وابن الأثير، فإنَّ عدد المهاجرين إلى خراسان وحدها بلغ أكثر من (٢٥٠) ألف نسمة عدا غير المسجّلين في الديوان[١٣]. وإنَّ هذا العدد الكبير أدّى إلى إقامة المدن والقرى، وتحوّل بعضها إلى مدنٍ عامرة بسبب هذه الهجرة، سواء أكانت جماعاتٍ أو أفرادًا[١٤]. وتبع ذلك انتشار الإسلام فيها، وصار لها شأن، من حيث العناية بالعلوم العربية الإسلامية[١٥]. كما أسفر عن إقامة العرب الطويلة في خراسان والمشرق أن بدأت عملية الاندماج السكّاني بين العرب والسكّان المحليين، ممّا سهّل عملية نشر الإسلام بينهم، ونشأ شعور اجتماعي بينهم[١٦]. فأصبحت خراسان والمشرق أشبه بشبه جزيرة عرب ثانية[١٧].

وقد اتسمت علاقة العرب بالسكّان والحكّام المحليين بالعلاقة الطيّبة وحسن التعامل، فقد ترك العرب للحكّام المحليين إدارة شؤونهم الخاصّة بالسكّان، وتجنّب إثارة أيّ مشكلاتٍ معهم[١٨]. ولذلك أبدى الحكّام المحليّون الدخول من جانبهم في مفاوضات وإقرار عهود صلح مع العرب[١٩]. وعبّر العرب في الوقت نفسه عن احترامهم للحياة الإنسانية لأهل البلاد وعدم استرقاقهم في إطار عمليات الفتح[٢٠].

وعلى الرغم من سياسة التسامح، التي أبداها العرب المسلمون مع أهالي البلاد المفتوحة ومع

جهود العرب في انتشار الإسلام والحضارة العربية في خراسان والمشرق

السكّان المحليين، إلاّ أنّ سير الأحداث أفرز أحيانًا جوانب سلبية، من أبرزها نقض عهود الصلح من جانب عددٍ من المدن أو الحكّام المحليين[٢١]. إلاّ أنّ العرب أثبتوا حسن النية في التعامل مع حالات التمرّد والعصيان، مؤكّدين الطابع الإنساني في التعامل مع الأمم والشعوب، الذي كان من أهم ملامح الرسالة الإسلامية التي حملوها وجاهدوا في التبشير بها للشعوب. ومصداق ذلك أنّهم لم يعاقبوا الشعوب التي تمرّدت، بل اكتفوا بإعادة عهود الصلح كما كانت عليه، دون أن يتحمّل السكّان أعباء ماليّة إضافية[٢٢]. وقد أدّت هذه السياسة إلى أن تترسّخ سلطة الدولة وإلى التوسّع في نشر الإسلام والتعجيل لعملية الاندماج في جسم الأمة الإسلامية[٢٣].

تأثيرات العرب في خراسان والمشرق

أ - انتشار الإسلام

لقد أثمرت حركة الفتح والتحرير العربي الإسلامي عن تأسيس دولة مترامية الأطراف، ضمّت أممًا وشعوبًا عديدة من غير العرب، وقد أطلق العرب عليهم تسمية (الموالي)[٢٤]. وقد انتشر عدد كبير من هؤلاء في الأمصار العربية للسكن والاستقرار فيها، كما أنّ عددًا كبيرًا من العرب توغّلوا في البلاد المفتوحة، واستقرّوا في كثيرٍ من المدن والقرى، ممّا أدّى إلى الاختلاط بين العربِ والموالي وأهل الذمّة، وقد تمتّع الموالي بامتيازاتٍ عديدة انبثقت من خلال مبادئ الإسلام. فقال تعالى: **﴿يا أيّها النّاس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم﴾**[٢٥]. وقد اندمج هؤلاء الموالي في المجتمع العربي الإسلامي: لأنّ الإسلام أكّد روح المساواة بين المسلمين. وأصبحوا جزءًا لا يتجزّأ من المجتمع الإسلامي[٢٦]. وعلى الرغم من أنّ تقديرات بعض المستشرقين كانت متطرّفة إلى حدٍّ كبير عند تقويمهم لحياة الموالي عمومًا في المشرق[٢٧]، إلاّ أنّ الحكم العربي الإسلامي هناك كان كما وصفه بعض المؤرخين «ناعم الملمس كثير المحاسن»[٢٨]. فقد اتخذ العرب القاطنون في مدن خراسان والمشرق موالي لهم وتزوّجوا من نسائهم[٢٩]. وممّا يشير إلى حسن العلاقة والتفاهم والتعاون بين العرب والسكّان المحليين ممّن اعتنق الإسلام (الموالي)، أو ممّن بقي على دينه (أهل الذمّة)، لم تفرض عليهم امتيازات جديدة، بل وضعت الزكاة فقط على من أسلم منهم[٣٠].

وسمح لهم العرب بالإسهام في شتّى مرافق الحياة العامّة في الدولة والمجتمع جنبًا إلى جنب مع العرب المسلمين. فقد استعانوا بالموالي في الفتوح، ويرجع ذلك إلى خلافة معاوية بن أبي سفيان، حيث أمر قادة الجيش الأموي بالاستعانة بهم في فتح بلاد ما وراء النهر[٣١]. فكان ضمن جيش الأحنف بن قيس ألف من مسلمي العجم[٣٢]. كما استعان المهلب بن أبي صفرة بالموالي في القتال في خراسان[٣٣]. وكان عدد الموالي في جيش قتيبة بن مسلم الباهلي سبعة آلاف مقاتل، كان عليهم حيان النبطي[٣٤]. وبلغ عدد الموالي في الجيش الأموي في خلافة عمر بن عبد العزيز أربعين ألفًا[٣٥]. إضافةً إلى استعانة العرب بالسكّان المحليّين في الأعمال الإدارية والمالية والفكرية، وكان معظم كتّاب الدواوين من الموالي قبل تعريبها وبعده حتى نهاية الدولة الأموية[٣٦]. وكان الرقاد بن عبيد صاحب شرطة المهلب بن أبي صفرة من أعيان الفرس[٣٧]. وبرز العديد من الموالي في الحياة الفكرية، فكان أغلب فقهاء الأمصار في أواخر العصر الأموي من الموالي، فيذكر الحموي: أنّه بعد انقضاء جيل الصحابة صار الفقه في أغلب البلدان إلى الموالي، فكان فقيه مكّة عطاء بن أبي رباح، وفقيه اليمن طاووس، وفقيه اليمامة يحيى بن أبي كثير، وفقيه البصرة الحسن، وفقيه الكوفة النخعي، وفقيه الشام مكحول، وفقيه خراسان عطاء الخراساني، إلاّ المدينة المنوّرة فكان من قريش[٣٨]. وهذا ناتج عن موقف الإسلام الذي فتح لمعتنقه آفاقًا واسعة

وأوضاعًا جديدة لمن آمن به: ليتمتّعوا بمزايا الإسلام من امتيازاتٍ ومساواة بالعرب[٣٩]. وذلك انطلاقًا من مبادىء الإسلام وتطبيقات الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين رضي الله عنهم أجمعين، من ذلك أنَّ الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتب إلى أبي موسى الأشعري أن يلحق الموالي بالعطاء على قدم المساواة مع العرب[٤٠]. وممّا عزّز ثقة السكّان المحليين بالفاتحين أنَّ العرب أبقوا الأراضي بأيدي أهل البلاد، ممّا جعلهم يكنّون الاحترام والتقدير وعدّوهم محرّرين لهم من الإقطاع الساساني، فكان ذلك من دوافع تقبّلهم للعرب والإسلام[٤١].

وكانت هذه العوامل الرئيسة التي تحكم حركة انتشار الإسلام وفاعليته، كما أنَّ العديد من قادة العرب أبدى سلوكًا روحيًّا عميقًا، كان له صدى روحي ونفسي لدى السكّان المحليين للإقبال على الإسلام، فقد اتبع قتيبة بن مسلم الباهلي أسلوبًا لزرع الإيمان في قلوب أهل البلاد، روى النرشخي: أنّه قام ببناء المسجد الجامع داخل حصن بخارى، وكان ذلك الموضع بيت أصنام، وأمر أهل بخارى بالتجمّع هناك كلّ يوم، فكان ينادي كل يوم للصلاة، ومن يحضر للصلاة يعطي له درهمين[٤٢]. كما أمر أهل بخارى بأن يعطوا نصف بيوتهم للعرب: ليقيموا معهم، ويطّلعوا على عباداتهم وأحوالهم، فأظهر الكثير منهم الإسلام والالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية، وأزالوا آثار الكفر ورسوم المجوسية[٤٣].

فبفضل سياسة العرب وتعاملهم مع شعوب المشرق، الذين تركوا لهم حرية الاعتقاد مع التشجيع على الدخول في الإسلام، كما استخدموهم في مؤسسات الدولة الإسلامية المختلفة، ولم يحاربوا لغتهم أو ثقافتهم، ممّا ترك اثاره الطيّبة لدى هؤلاء، فتشجّعوا على الدخول في الإسلام، فبرز منهم نخبة طيّبة من الفقهاء والعلماء والمحدثين والكتّاب، أسهموا بنشر الإسلام، وأصبحت مدنهم مراكز للثقافة العربية الإسلامية[٤٤].

ب - انتشار اللغة العربية

لقد ساهمت عمليات الفتوح العربية الإسلامية، وما أدّت إليه من نشر الإسلام في خراسان والمشرق، إلى انتشار اللغة العربية، إضافةً إلى الهجرات العربية المستمرة إلى تلك الأقاليم، حيث ساهمت إلى حدٍّ كبير في تعريبها[٤٥]. كما أنَّ دخول قسم من السكّان في الإسلام، وهم (الموالي)، الذين التحقوا بالقبائل العربية، ممّا أدّى إلى امتداد انتشار العرب في الأرياف والقرى، وامتلكوا الأراضي هناك، وتزوّجوا الأعجميات[٤٦]. ممّا أدّى إلى إقبال أهل البلاد على تعلّم العربية، وإن كانت ببطء ومحدودية: لأنَّ العرب لم ينهجوا سياسة تعريب الأقاليم المفتوحة ونشر اللغة العربية وفق منهجٍ يحقّق عملية التعريب في مدّةٍ زمنية محدودة.

إنَّ انتشار اللغة العربية كان أمرًا طبيعيًّا متوقّعًا حصوله؛ لوجود حاميات عسكرية عربية في المدن الكبيرة، وفيها عدد كبير من الموالي، وكان لا بدّ من أن ينشأ بين العرب والسكّان المحليين اختلاط ساهم في مدّ اللغة العربية إليهم، أضف إلى ذلك من استخدم منهم في مرافق الدولة الإدارية والمالية. وكان أغلبهم ممّن دخل الإسلام، ولا يمكن أن يكون إلاّ بتعلّم اللغة العربية، التي هي لغة الدين والدولة. فالأعجمي عندما يسلم يتعرب بحكم استخدامها في فهم مبادىء الإسلام وشرائعه، كما أنَّ العرب لم يحاربوا لغة البلاد الأصلية، بل ساروا على نشر لغتهم بتعقّل ودون إثارة ممّا خلق حالة القبول للعربية لدى السكّان[٤٧]. وأدى بمرور الزمن إلى أنَّ شعورهم بالانتماء إلى العربية مرادفًا للانتماء إلى الإسلام[٤٨]. وإنّ إقبال العرب للزواج من الأعجميات والاختلاط بهم ساهم بفاعلية أكبر في انتشار اللغة العربية: إذ أدّى إلى ظهور جيل مؤمن بالإسلام ومتقن للعربية



نتيجة هذا التمازج[٤٩]. وقد علّل ابن خلدون سرّ انتشار اللغة العربية بقوله: «لمّا هجر الدين اللغات الأعجمية، وكان لسان الفاتحين في الدولة عربياً هجرتها في جميع ممالكها؛ لأنَّ النّاس تبع للسلطان، وعلى دينه، فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام وطاعة العرب»[٥٠]. كما يجب أن لا نقلّل من أثر الولاة والقادة والفقهاء والمحدثين والنحويين والأدباء في نشر الإسلام واللغة العربية في المشرق بحكم اتصالاتهم الدائمة.

جـ - الاندماج الاجتماعي بين العرب والسكّان المحليين

إنَّ توسّع الفتوح في المشرق صحبه الاختلاط بين الفاتحين وأهل البلاد واعتماد سياسة المساواة بين العرب والموالي، وذلك في عهد الفتوح، فقد كتب الخليفة عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إلى أمراء الأجناد والأقاليم يقول: «ومن أعتقتم من الحمراء (الأعاجم) فأسلموا، فألحقوهم بمواليهم، لهم ما لهم، وعليهم ما عليهم، وإن أحَبُّوا أن يكونوا قبيلةً وحدهم، فاجعلوهم أسوتهم في العطاء»[٥١]. وكان الخليفة عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يهدف إلى امتزاج الموالي بالعرب الفاتحين، وممّا مهّد لعملية الاندماج استعانة العرب بالسكّان المحليين في الأعمال الإدارية، ولا سيّما الدواوين ذات الطبيعة الحسابية[٥٢]. وممّا يؤشر إلى حصول الامتزاج بين العرب والفرس ما ذكره اليعقوبي بقوله: «إنَّ نيسابور كانت أخلاطًا من العرب والعجم»[٥٣]. وكان أهل (بست) من العجم، وأكثرهم يقولون إنّهم ناقلة من اليمن من حمير[٥٤]. وقال أهل الرأي من سكّان سمرقند بحقّ العرب: «لقد خالطنا هؤلاء القوم، وأقمنا معهم، وأمّنونا، وأمّناهم»[٥٥].

وإضافةً إلى الاندماج السكاني في المدن حصل ذلك في القرى والأرياف والصحاري أيضًا، فقد نزل العرب قرى ودساكر، فكانت (باسان) قرية مضر، و(بونيه) قرية طيّء[٥٦]، وقرية كندة بأعلى (مرو)، وقرية (بالين) تابعة لخزاعة[٥٧]. وكان يقيم في صحاري الجوزجان عشرون ألف عربي، لهم ثروات كبيرة من الأغنام والجمال[٥٨]، وغيرهم كثير. وقد جاء من جرّاء الاستقرار الطويل فيها ما مكّن العرب من شراء الأراضي وامتلاكها والتأقلم في وطنهم الجديد، كما لم يقف أهل البلاد من العرب موقف العداء أو النفور: لأنَّ الفتح الإسلامي لم يغيّر من أحوالهم، بل حسّن كثيرًا من أوضاعهم الاجتماعية، وعدّوهم أحرارًا، وفي أحوالهم الاقتصادية؛ لأنَّ العرب أبقوا الأراضي بأيديهم وخفّضوا كثيرًا من الضرائب التي كانت عليهم أيّام الساسانيين[٥٩].

ويبدو أنَّ توطين العرب في خراسان تزامن مع حركة الفتوح، حيث وردت إشارات تدلّ على ذلك، منها قيام عثمان بن أبي العاص بتوطين العرب في مدينة (توج) من إقليم فارس، عندما قام بفتحها، وكان المقاتلون الذين تمَّ توطينهم من عبد القيس والأزد وتميم وبني ناجية وابتنى لهم فيها مسجدًا[٦٠]. وأسكن مجاشع بن مسعود السلمي بعض العرب في إقليم كرمان الذي فتحه، فأقطع لهم الأراضي، وابتنوا المنازل فيها[٦١]. ولمّا قام عبدالله بن عامر بفتح خراسان قسّمها إلى أربعة أرباع، جعل على كلّ ربعٍ منها أميرًا عربيًّا[٦٢]. وقد يكون في ذلك إشارة إلى شكلٍ من أشكال الاستيطان في خراسان في ذلك الوقت المبكر[٦٣]. فكان من الطبيعي أن تحتاج هذه الأرباع إلى حامياتٍ عربية بجانب الأمراء: لتثبيت السلطة العربية[٦٤]. كما أنَّ نظام الأرباع نظامٌ كوفي في أصله، فيعتقد أنَّ القبائل الكوفية والبصرية، التي شاركت في الفتوح، قد أخذت في التوطن هناك[٦٥].

وفي الواقع أنَّ أقدم استيطان وأوسعه لمجاميع كبيرة من القبائل العربية في خراسان تمَّ في ولاية زياد بن أبيه على البصرة بتوليته الربيع بن زياد الحارثي سنة ٥١هـ/ ٦٧١م على خراسان، فنقل معه من أهل البصرة والكوفة زهاء خمسين ألفًا بأسرهم

وأسكنهم هناك[٦٦]. وقد قدّم المدائني تفاصيل أوفى عن هذه العملية، فأشار إلى أنّ عدد أهل البصرة بلغ خمسة وعشرين ألفًا بأسرهم، عليهم الربيع بن زياد، وبلغ أهل الكوفة العدد نفسه وعليهم عبدالله بن أبي عقيل، وعلى الجماعتين الربيع بن زياد[٦٧]. علمًا أنّ الهجرة إلى خراسان والاستيطان لم تتوقف، فبتولّي سعيد بن عثمان ولاية خراسان خرج معه أوس بن ثعلبة التميمي، وطلحة بن عبدالله الخزاعي، والمهلب ابن أبي صفرة، وخرج معه قومٌ من تميم فيهم مالك بن الريب المازني في جماعةٍ كانوا معه[٦٨]. ويفهم من هذا النصّ أنّ الذين خرجوا معه كانوا من قبائل تميم وخزاعة والأزد وبني مازن.

وفي عام ٦١هـ/ ٦٨٠م توجّه مسلم بن زياد إلى خراسان واليًا عليها، ورافقه عدد من وجوه العرب، وعدد كبير من فرسان البصرة وأشرافهم، وكان قد جاء بكتاب من يزيد بن معاوية إلى عبيدالله بن زياد تضمّن أمرًا بأن يُجرى اختيار ألفي رجل، وقيل: ستة آلاف من وجوه البصرة وفرسانها، وخرج معه جماعة رغبوا في الجهاد، وكان على رأسهم حنظلة ابن عرادة[٦٩]. وكان ذلك عامل تشجيع لمزيد من الهجرة والاستقرار في مدن خراسان والمشرق، كما شكّل هؤلاء القاعدة التي بني عليها المجتمع العربي الإسلامي في خراسان والمشرق. وفي خلافة عبد الملك بن مروان أُرسِل جيشٌ إلى خراسان سنة ٦٥هـ/ ٦٧٥م لتعزيز ولاية أمية بن عبد الملك عليها، وأتبع ذلك في عام ٧٩هـ/ ٦٩٨م إرسال المهلب بن أبي صفرة أميرًا عليها، ورافقه جيش كبير[٧٠]. ولا شكّ في أنّ هؤلاء قد استوطنوا في خراسان: لأنّ عمليات الفتح الإسلامي كانت تستدعي أن يرافق الجند عوائلهم.

وفي عام ٩٥هـ/ ٧١٤م بعث الحجاج بن يوسف الثقفي أمير العراق والمشرق جيشًا آخر من الكوفة والبصرة إلى خراسان: للجهاد تحت راية قتيبة بن مسلم الباهلي، فلمّا كان بالشاش أتاه خبر وفاة الحجّاج، فعاد بالجيش إلى مرو بعد أن ترك قسمًا منه في بخارى، ووجّه قسمًا آخر إلى كش ونسف، ثمّ أتى مرو فأقام بها[٧١]. كما أسكن قتيبة بن مسلم أربعة آلاف من العرب في سمرقند[٧٢]. هذا إضافةً إلى أنّ العرب سكنوا فرغانة والشاش وجميع مدن ما وراء النهر أيضًا[٧٣]. وكانت سياسة قتيبة بن مسلم الباهلي تقوم على توزيع القبائل العربية للسكن في الأحياء المختلفة من مدينة بخارى، والمدن التي فتحها، إنّما تهدف إلى الاندماج السكّاني وبخاصّةٍ بقبائل مضر وأهل اليمن[٧٤]. وذكر اليعقوبي «أن في جميع مدن خراسان وقُراها قومًا من العرب من مضر وربيعة وسائر بطون اليمن»[٧٥].

وانصرف بعضهم إلى ممارسة المهن المتعدّدة من زراعة وصناعة وحرف، فأدّى ذلك إلى تبادل التأثير وتوحيد المشاعر والاندماج الاجتماعي[٧٦]. ولا سيّما أنّ العرب منذ ولاية قتيبة بن مسلم الباهلي، الذي كان يأمر الجند باصطحاب أسرهم في أثناء التوجّه إلى جبهات القتال وفتح المدن، فكانت خطوة على طريق الاندماج بين العرب والسكّان المحليّين[٧٧].

ومن الصحابة الذين استوطنوا مرو بريدة بن الخطيب وطائفة من صحابة رسول الله ﷺ والتابعين أيضًا[٧٨]، ولكثرة العرب الذين استقروا في مرو لم تعد تتسع للوافدين إليها[٧٩].

ويبدو من هذا العرض الموجز أنّ كلاً من العرب والموالي شاركوا في عمليات الاندماج السكاني في أقاليم خراسان والمشرق وما وراء نهر جيحون ومدنها، ممّا أدّى إلى ترسيخ قيم اجتماعية جديدة بتآلفهم وانسجامهم عقائديًا وفكريًا واجتماعيًا؛ لتحقيق مصالحهم، ولتوطيد الأمن والاستقرار في البلاد. ●

الحواشي

١ – فتوح البلدان: ٢٧٠؛ تاريخ الطبري: ٤/١٥٤؛ الكامل: ٣/٢١؛ معجم البلدان: ٢/٥٤٥، و: ٣/٢٣٣، و٤/٤٠٦.

٢ – فتوح البلدان: ٣٩٤؛ والكامل: ٣/١٦.

٣ – تاريخ ابن خيّاط: ١/١٤٢؛ وفتوح البلدان: ٣٩٨؛ وتاريخ الطبري: ٤/٣١٤.

٤ – تاريخ ابن خياط: ١/١٤٢؛ وفتوح البلدان: ٣٩٩؛ وتاريخ الطبري: ٤/٣١٣.

٥ – دراسات في حضارة الإسلام: ٥٠.

٦ – الحضارة الإسلامية: ٢٣.

٧ – المرجع السابق: ٢٠.

٨ – نشأة الدولة الإسلامية: ٣٤٦، ٣٤٨.

٩ – امتداد العرب في صدر الإسلام: ٤٩؛ والقبائل العربية في المشرق في العصر الأموي: ١٧١.

١٠ – فتوح البلدان: ٣٧٩.

١١ – تاريخ اليعقوبي: ٢/١٦٧.

١٢ – فتوح البلدان: ٤٠٠؛ والكامل: ٣/٢٤٣؛ وتاريخ الطبري: ٥/٢٨٦.

١٣ – تاريخ الطبري: ٥/٥١٢؛ والكامل: ٥/١٥.

١٤ – التوزيع الجغرافي لعرب خراسان: ١٨٠.

١٥ – تاريخ الدولة العربية: ٤١٦.

١٦ – العصر العباسي الأول: ١٧.

١٧ – تاريخ الدولة العربية: ٣٩٤.

١٨ – تاريخ اليعقوبي: ٢/١٦٧.

١٩ – الفتوح: ٢/١٠٣؛ وفتوح البلدان: ٣٩٤.

٢٠ – النظم الإسلامية: ١٣٦.

٢١ – الإدارة العربية: ١١٥؛ وحركة الفتح الإسلامي: ٢٠١.

٢٢ – أهل الذمة في الإسلام: ١٦٠.

٢٣ – الإدارة العربية: ١١٩.

٢٤ – (الموالي): تعني كلمة الموالي من الموالاة أو المحالفة، ويسمى (مولى الموالاة). وقد أقرّ الإسلام الولاء استنادا إلى ما روي عن النبي محمد ﷺ (مولى القوم منهم وحليفهم منهم). الموالي في العصر الأموي: ١٤. والموالي التي أشارت إليهم كتب التاريخ إمّا أن يكون أصلهم أسرى حرب استرقوا ثمّ أعتقوا، فصاروا موالي. وإمّا أن يكونوا من أهل البلاد المفتوحة، وعندما أسلموا تحالفوا مع المسلمين: لكي يعتزوا بقوّتهم، وبذلك أصبحوا موالي بالحلف والموالاة. دراسات في النظم العربية الإسلامية: ٢١٦.

٢٥ – الحجرات: ١٣.

٢٦ – دور الموالي ومركزهم في المجتمع الإسلامي: ٨٤.

٢٧ – الدولة الأموية: ١٨.

٢٨ – الإسلام والحضارة العربية: ٤٦٨.

٢٩ – العراق في ظل الحكم الأموي: ٢٣٤.

٣٠ – النقائض: ٢/٦٨.

٣١ – تاريخ الطبري: ٦/٣١٢.

٣٢ – فتوح البلدان: ٣٩٧ – ٣٩٨.

٣٣ – تاريخ الطبري: ٦/٥٣٢.

٣٤ – المصدر السابق: ٦/٥١٢.

٣٥ – المصدر السابق: ٦/٥٢٩.

٣٦ – مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي: ٤٣.

٣٧ – معجم البلدان: ٢/٤٤٦.

٣٨ – المصدر السابق: ٢/٣٥٤.

٣٩ – تاريخ أهل الذمة في العراق: ٧٧ – ٧٨.

٤٠ – تاريخ الطبري: ٤/٩١.

٤١ – الإسلام في آسيا الوسطى: ٤٩.

٤٢ – تاريخ بخارى: ٨٠.

٤٣ – المصدر السابق: ٧٤.

٤٤ – الوليد بن عبد الملك: ٢٢٢؛ وتاريخ الدولة العربية: ٤١٦.

٤٥ – فتوح البلدان: ٤٠٩.

٤٦ – تاريخ الدولة العربية: ٤٩٣.

٤٧ – الإسلام والحضارة العربية: ١٨٠.

٤٨ – الإسلام وانتشار العربية والتعريب: ٥٢.

٤٩ – حضارة الإسلام: ١٦٠.

٥٠ – مقدمة ابن خلدون: ٩٢.

٥١ – الأموال: ٢١٢.

٥٢ – العراق في ظل الحكم الأموي: ٢٣٣.

٥٣ – البلدان: ٤١ – ٤٢.

٥٤ – الفرق بين الفرق: ٥٩.

٥٥ – تاريخ الطبري: ٦/٥٦٨.

٥٦ – المصدر السابق: ٦/٢١٢.

٥٧ – المصدر نفسه: ٦/٣٦٧.

٥٨ – الأنساب: ٥/١٨٠، دائرة المعارف الإسلامية: ١/٤١٥.

٥٩ – تاريخ الدولة العربية: ٤٦٨.

٦٠ - فتوح البلدان: ٣٧٩.

٦١ - فتوح البلدان: ٣٨٤.

٦٢ - تاريخ اليعقوبي: ٢/١٦٧.

٦٣ - القبائل العربية في المشرق: ١٧٣.

٦٤ - استيطان العرب في خراسان: ٣٦.

٦٥ - القبائل العربية: ١٧٣.

٦٦ - فتوح البلدان: ٤٠٠؛ تاريخ الطبري: ٥/٢٨٦؛ الكامل: ٣/٢٤٣.

٦٧ - تاريخ الطبري: ٥/٢٨٦.

٦٨ - المصدر السابق: ٥/ ٣٠٥ - ٣٠٦.

٦٩ - المصدر نفسه: ٥/ ٤٧١ - ٤٧٢؛ والكامل: ٤/٩٦.

٧٠ - الفتوح: ٧/٧٨؛ وتاريخ الطبري: ٦/ ٣٢٤ - ٣٢٥.

٧١ - تاريخ الطبري: ٦/ ٤٩٢ - ٤٩٣.

٧٢ - تاريخ الطبري: ٦/٤٧٥؛ واستيطان العرب في خراسان: ٥٥.

٧٣ - فتوح البلدان: ٤١٠ - ٤١١.

٧٤ - تاريخ بخارى: ٨٠.

٧٥ - البلدان: ٦٤.

٧٦ - الحكم الأموي في خراسان: ٤١، ٦٨.

٧٧ - تاريخ الطبري: ٦/٥٠٠.

٧٨ - الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ: ٢٩٩.

٧٩ - تاريخ الطبري: ٦/٥٦٨.

المصادر والمراجع

- **الإدارة العربية لبلاد فارس في القرن الأول الهجري**، مجلة المؤرخ، العدد ٣٤، بغداد، ١٩٨٧م.
- **استيطان العرب في خراسان**، لصالح أحمد العلي، مجلة كلية الآداب والعلوم، بغداد، العدد٣، ١٩٥٨م.
- **الإسلام في أسيا الوسطى بين الفتحين العربي والتركي**، لحسن أحمد محمود، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٧٢م.
- **الإسلام والحضارة الإسلامية**، لمحمد كرد علي، ط٣، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨م.
- **الإسلام وانتشار العربية والتعريب**، لعبدالعزيز الدوري، مجلة المستقبل العربي، العدد ٢٤، ١٩٨١م.
- **الإعلان بالتوبيخ لمن ذمَ التاريخ**، للسخاوي، محمد بن عبد الرحمن، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٦١م.
- **امتداد العرب في صدر الإسلام**، لصالح أحمد العلي، مجلة المجمع العراقي، مج٣٢، بغداد، ١٩٨١م.
- **الأموال**، للقاسم بن سلام، ط٢، دار الفكر، القاهرة، ١٩٨١م.
- **أهل الذمة في الإسلام**، لـ أ.س. ترتون، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٧م.
- **البلدان**، لأحمد اليعقوبي، ط٣، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٩٥٧م.
- **تاريخ ابن خياط**، أبو عمر خليفة، النجف، ١٩٦٧م.
- **تاريخ أهل الذمة في العراق**، لتوفيق سلطان اليوزبكي، مكتبة دار العلوم، الرياض، ١٩٨٣م.
- **تاريخ بخارى**، لمحمد بن جعفر النرشخي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٥م.
- **تاريخ الدولة العربية**، ليوليوس ولهاوزن، بنغازي، ١٩٥٧م.
- **تاريخ الرسل والملوك**، لمحمد بن جرير الطبري، دارسويدان، بيروت، ١٩٦٤م.
- **تاريخ العراق في ظل الحكم الأموي**، للخربوطلي، علي حسني، دار المعارف، مصر، ١٩٥٩م.
- **تاريخ اليعقوبي**، لأحمد اليعقوبي، دار صادر - دار بيروت، ١٩٦٠م.
- **التوزيع الجغرافي لعرب خراسان**، لعبدالرزاق الأنباري، مجلة دراسات الأجيال، العدد الرابع.
- **حركة الفتح الإسلامي في القرن الأول الهجري**، لشكري فيصل، ط٤، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٠م.
- **حضارة الإسلام**، لصلاح الدين خودابخش، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٠م.
- **الحضارة الإسلامية**، للخربوطلي، علي حسني، مصر، ١٩٧٧م.
- **دراسات في حضارة الإسلام**، لهاملتون جب، بيروت، ١٩٦٤م.
- **دراسات في النظم العربية الإسلامية**، لتوفيق سلطان اليوزبكي، ط٢، جامعة الموصل، ١٩٧٩م.
- **دور الموالي ومركزهم في المجتمع الإسلامي**، مجلة الاستشراق، العدد ٥، بغداد، ١٩٩١م.
- **الدولة الأموية والمعارضة**، لإبراهيم بيضون، بيروت، ١٩٨٠م.

- **العصر العباسي الأول**، لعبد العزيز الدوري، ط٢، بغداد، ١٩٤٥م.
- **فتوح البلدان**، لأحمد بن يحيى البلاذري، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨م.
- **الفرق بين الفرق**، لعبد القاهر البغدادي، مطبعة المدني، القاهرة.
- **القبائل العربية في المشرق**، مجلة اتحاد المؤرخين، بغداد، ١٩٨٠م.
- **الكامل في التاريخ**، لابن الأثير، ط٢، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨١م.
- **كتاب الأنساب**، لعبد الكريم بن منصور السمعاني، دائرة المعارف، حيدر أباد الدكن، ١٩٦٢م.
- **كتاب الفتوح**، لابن أعثم، أحمد بن عثمان، دار الندوة الجديدة، بيروت، ١٩٧٤م.
- **معجم البلدان**، لياقوت الحموي، دار صادر - دار بيروت، ١٩٥٥م.
- **مقدمة ابن خلدون**، لعبد الرحمن بن محمد، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، د.ت.
- **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي**، لعبد العزيز الدوري، ط٢، بيروت، ١٩٧٨م.
- **الموالي في العصر الأموي**، لمحمد طيب النجار، دار النيل للطباعة، القاهرة، ١٩٤٩م.
- **نشأة الدولة الإسلامية**، لأمين سعيد، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة.
- **النظم الإسلامية**، لموريس ديموبين، مطبعة الزهراء، بغداد، ١٩٥٢م.
- **نقائض جرير والفرزدق**، لمعمر بن المثنى، مطبعة بريل، ليدن، ١٩٠٥م.
- **الوليد بن عبد الملك**، لسيدة إسماعيل كاشف، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، ١٩٦٢م.

الدورة الحضارية للمجتمعات

عند مالك بن نبي

الأستاذ/ موسى الحرش
جامعة باجي مختار
عنابة - الجزائر

تعدّ الحضارة - بصفتها ظاهرة اجتماعية - إحدى القضايا المحورية ، التي شغلت ، ولا تزال تشغل، بال المفكّرين والباحثين على تنوّع مشاربهم الفكرية. وقد بدأت ملامح أزمتها تتفتح أكثر بعد احتكاك العديد من المجتمعات - ومن بينها مجتمعات العالم الإسلامي - بالغرب ، في لحظة تاريخية، كان فيها التخلّف السمة الغالبة على جميع أوجه النشاط الإنساني في هذه المجتمعات. لذلك طرحت أسئلة محورية عديدة من قبيل: لمَ هذا التخلّف الحضاري؟ أو بالأحرى لماذا هذا التراجع الحضاري وبخاصّة المجتمعات التي كانت قد عرفت في السابق تقدّمًا حضاريًا في شتّى المجالات ، كما هي حال مجتمعات العالم الإسلامي ؟ كيف يمكن الأخذ بأسباب التقدّم الحضاري من جديد ؟ ثمّ كيف يمكن المحافظة على هذا التقدّم ؟

كل هذه التساؤلات - وغيرها - تمثّل جوهر مشكلة الحضارة، التي لا يزال الكثير منها بحاجة إلى إجاباتٍ أخرى واضحة ومثرية أكثر لما هو مقدّم من تحليلات. ومن هنا بدت الحاجة المعرفية ملحّة لدراسة هذا الموضوع (أزمة الحضارة)، بمعنى فتح باب التفكير والمناقشة فيه مرّةً أخرى، وتوجيه الذهن إلى مسائل جديرة بأن توضع موضع التأمل والبحث.

ولا شكّ في أنّ من بين أبرز منْ عُنوا بدراسة هذا الموضوع في العصر الحديث المفكّر الجزائري «مالك بن نبي» (١٩٠٥ - ١٩٧٣)، الذي حاول بدوره أن يقدّم في هذا الإطار مساهمة تحليلية، من شأنها أن تساعد - في نظره - على فهمٍ أكثر لهذه القضية وما يحيط بها من ملابسات. وهذه المقالة تتوجّه أساسًا للتعرّض إلى هذه المساهمة ومناقشتها مناقشة علميّة.

على أنّ الضبط المنهجي والمعرفي يتطلب منّا أن نحدّد إطار التحرّك عند التعرّض إلى هذه المساهمة، وكذا عند مناقشتها. ولذا تمّ تحديد هذا الإطار - في

حدود ما تسمح به هذه المقالة – بدراسة نظرية الدورة الحضارية عنده: أي محاولة معرفة وجهة نظره في القوانين التي تحكم التطور الحضاري للمجتمعات (النشأة، والارتقاء، والأفول)، بناءً على مرجعيته الفكرية الإسلامية، واطّلاعه الواسع على روافد الفكر العالمي، والتعاطي معها بشكل واعٍ، وعلى تجارب الحياة وتواريخ المجتمعات/ الأمم السابقة والحاضرة، في محاولةٍ منه للمساهمة – مع غيره من المفكرين – في تقديم منهجية معرفية؛ لبناء فكر استئناف البناء الحضاري، وتحقيق الشعور الحضاري مرّةً أخرى.. وبخاصّةٍ في مجتمعات العالم الإسلامي، التي يبدو – من خلال حال التدني، التي تعيشها اليوم على مستوى أصعدة كثيرة من الحياة المجتمعية "Sociétal"، وهذا على الرغم من توفّرها على العوامل المؤهلة (المعنوية والمادية)، التي تجعلها تتجاوز هذه الحال – يبدو أنّها استقالت على العموم، وخرجت من الوظيفة والغائية التاريخية كخروج المفلس والمعلن عن سقف العطاء التاريخي، بعد أن كانت في السابق، في مجموعها، أمّة رائدة وفاعلة في التاريخ الإنساني العالمي بفضل قواها الإنشائية الإبداعية في مجالات الحياة المتنوّعة، كما هي الحال في عهد الرسول الكريم محمد ﷺ وفي عهود الأجيال اللاحقة له.

فما وجهة نظر المفكر «مالك بن نبي» إذًا في الحضارة ابتداءً من نشوئها إلى عوامل سقوطها؟ وماذا يمكن أن نستخلص من وجهة نظره، حتى نتمكّن من النهوض بمجتمعنا الإسلامي؟

٢ - مراحل الحضارة (الظهور والأفول):

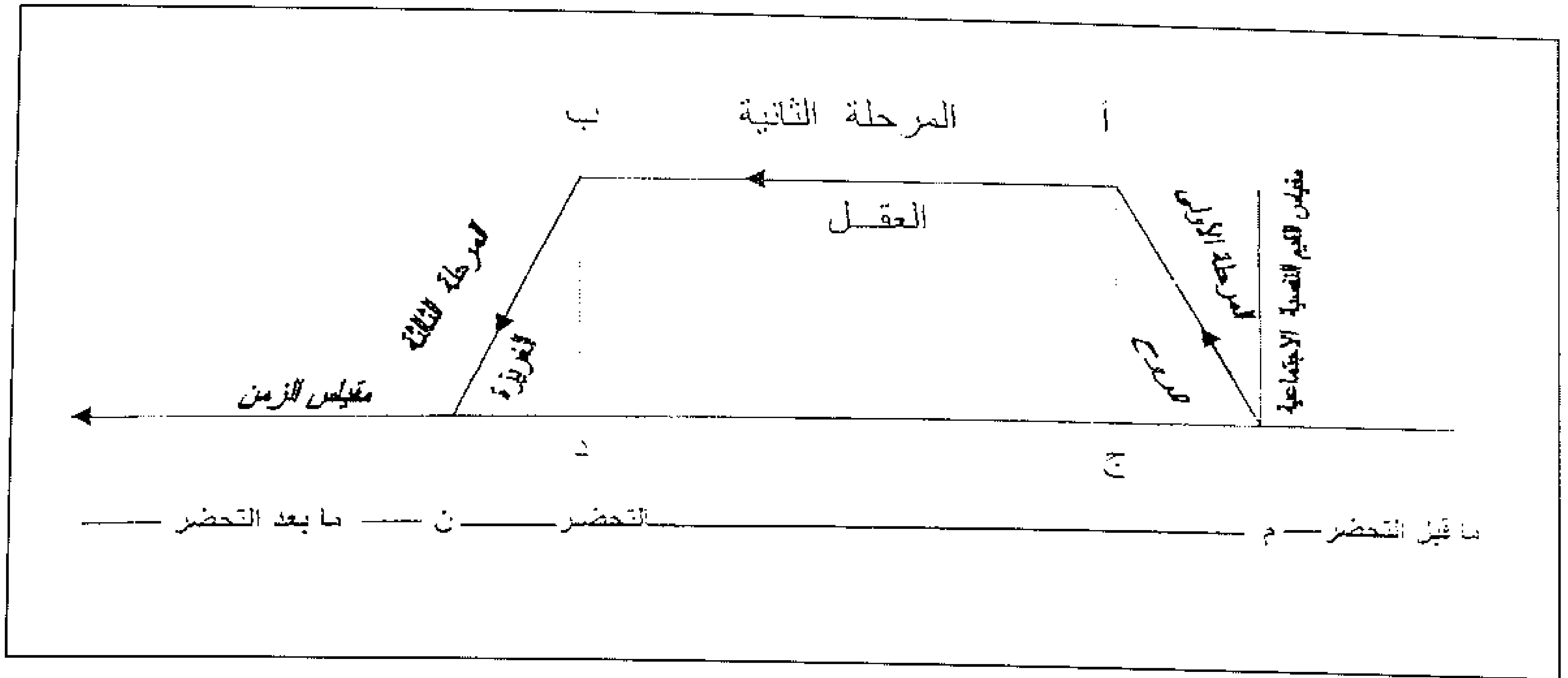
إنّ المتأمّل جيّدًا فيما ذهب إليه «كيسرلنغ Keyserling» تزحزح عن مكانه، وتحوّل بالنهضة والإصلاح الديني من مجال «الروح» إلى مجال «العقل»(١)، يدرك بوضوح أنّ «الحضارة» بوصفها ظاهرة مجتمعية، لها سيرورة تاريخية معيّنة، تمرّ في البداية بمرحلة تسمى بـ «مرحلة الروح»، ثمّ تدخل بعد ذلك في مرحلة جديدة تسمى بـ «مرحلة العقل»، وذلك ما جرى فعلاً – حسب رأيه – على الحضارة المسيحية، عندما تمّ تزحزح مركز ثقلها عن مكانه من مجال «الروح» إلى مجال «العقل».

إنّ هذه الإشارة إلى المرحلتين الأوليين، اللتين مرّت بهما الحضارة المسيحية، كما عبّر عن ذلك «كيسرلنغ Keyserling»، تجد من يكمّلها بإضافة مرحلة ثالثة واضحة، وبخاصّةٍ عند بعض المفكّرين، الذين انتابهم شعورٌ بسقوط «المدنية الغربية» مثلما هي الحال بالنسبة للمفكّر «أوزفالد شبنجلر Oswald Spengler» في مؤلّفه (انحطاط الغرب «Le déclin de l'occident»)(٢).

وما ينبغي الإلماع إليه هنا أنّ هذا الالتقاء والتكامل في الرؤية بالنسبة لتطوّر الحضارة عند كلا المفكّرين، لم يكونا وليدي المصادفة العارضة، وإنّما فرضتهما طبيعة الأحداث وواقع التاريخ نفسه.

والمفكّر الجزائري «مالك بن نبي» (١٩٠٥ – ١٩٧٣) ذاته يقبل بدورة الحضارة بالأسلوب الذي عبّر به هذان المفكّران – وغيرهما كـ «ابن خلدون» – الذي يقع على مقياس الزمن بين حدّين اثنين، هما نقطة الميلاد (م) التي منها تبدأ «الحضارة» في الظهور، ونقطة النهاية (ن) التي عندها تنتهي «الحضارة» إلى الأفول(٣).

ويكون المنحنى البياني، الذي يمثّل القيم النفسية الاجتماعية، صورة لتغيّرات هذه القيم عبر المراحل الحضارية المتنوّعة. فيبدأ بالنقطة الأولى (م) في خطٍّ صاعد دالّ على النمو الحضاري؛ ليصل إلى النقطة النهائية (ن) دالاً على السقوط الحضاري؛ ويوجد، بالضرورة، بين «النهضة» و«السقوط»، اكتمالٌ معيّن هو: طورٌ تنتشر فيه الحضارة وتتوسّع، يعبّر عنه بخطٍّ أفقي، مثلما هو موضّح في الشكل الآتي(٤):



شكل رقم (١)
يبين الدورة الحضارية
عند «ملك بن نبي»

أولاً: مرحلة الروح

وهي المرحلة الأولى من التحضر، المميّزة باندفاع روحي قوي، ترجع إليها - حسب رأي «مالك بن نبي» - كل التطوّرات الحاصلة في المجتمع، سواء أكانت أزمات مفضية إلى تقهقر، أم قفزات مفضية إلى تقدّم. فهو في هذا الصدد يقول: «والحقّ أنّ تطوّر الإنسانية هو ما يحدث من نموّ في مشاعرها الدينية المسجّلة في واقع الأحداث الاجتماعية، تلك التي تطبع حياة الإنسان وعمله على وجه (الأرض)»[٥].

وما ينبغي تسجيله هنا أنّ كلمة «الروح Ethos»، التي تأتي عنوانًا لهذه المرحلة مقابل كلمة «العقل Logos»، التي تأتي عنوانًا للمرحلة المقبلة، يكتنفها بعض الغموض. ولكن كمحاولة لاستيعاب محتواها من مؤلفات «مالك ابن نبي»[٦]، يمكن القول إنّها تعني الالتزام بالمبدأ الذي يظهر - بالنسبة للمسلمين مثلاً - على المستوى التعبّدي الشخصي في صورة رابطة (مسلم - الله)، وعلى المستوى التعبّدي الجمعي في صورة رابطة (مسلم - مسلم)، والتي على الرغم من تعقّدها (حكّام مقابل محكومين، أغنياء مقابل فقراء..إلخ)، إلاّ أنّ حدودها بارزة من خلال نصوص الوحي (المبدأ)[٧].

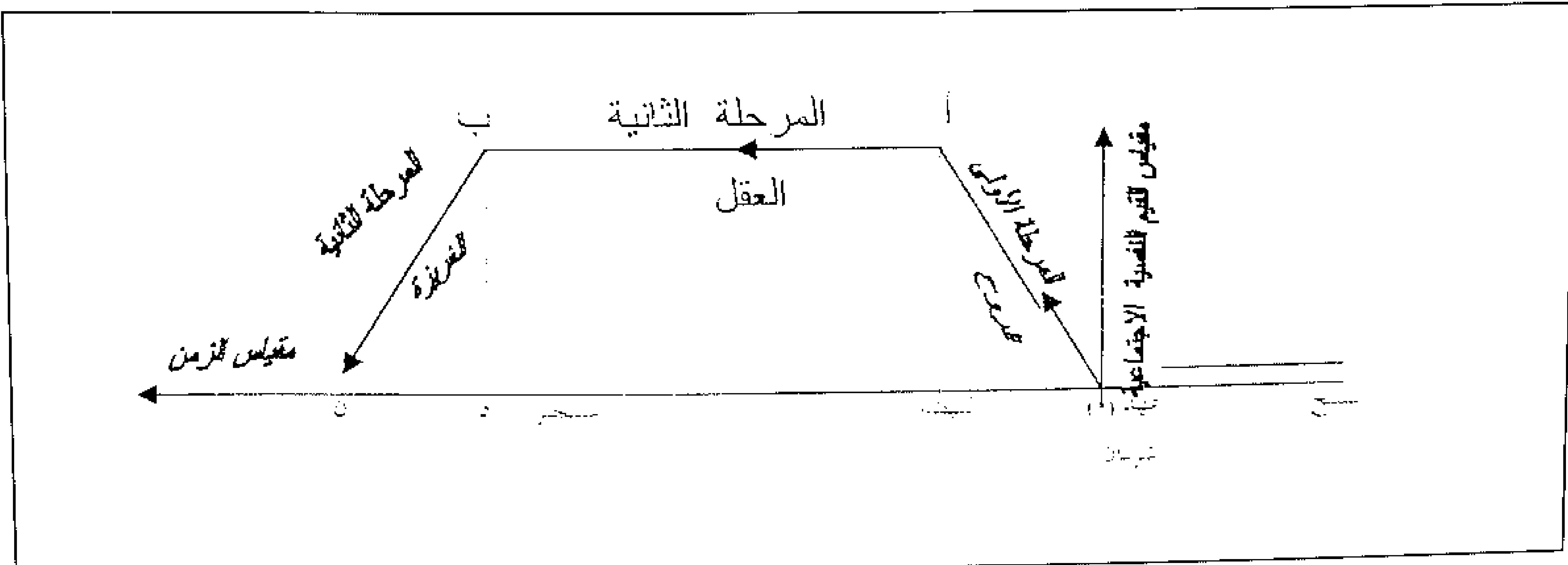
إنّ مرحلة «الروح» تمثّل، في النهاية - على مستوى ما يُسمّيه «مالك بن نبي» بسلّم القيم النفسية الزمنية، التي تميّز مستوى حضارة ما في وقتٍ معيّن - ترجمة تاريخية للعلاقة العضوية الموجودة بين الإيمان بفكرة /مبدأ/ معتقد معيّن كالإسلام أو المسيحية، والفرد الذي يشكّل بالنسبة إلى هذا الإيمان السند المحسوس، وهو هنا المسلم أو المسيحي... ذلك أنّ هذا الإيمان عندما يتخذ دوره - من الناحية النفسية والاجتماعية - كقادح، يطبع - وهذه هي العلاقة العضوية - معنى التصاعد في مجهود كلّ فرد، بحيث ينتقل به من حال الإنسان الطبيعي أو الفطري "L'homo Natura" بجميع غرائزه المعروفة إلى حالة الإنسان المتحرّر جزئيًا من

قانون الطبيعة المفطور في جسده، وذلك من خلال عملية اشتراط "Conditionnement" - يعبر عنها في علم النفس (عند فرويد خاصّةً) بـ «الكبت» تنظم (ولا تلغي) غرائزه (وحياته كلّها) في علاقةٍ وظيفية مع المقتضيات الروحيّة التي يطبعها الالتزام بالمبدأ في نفسه[٨].

فهو في هذه الحال الجديدة يصبح ممارسًا حياته وفق «قانون الروح»، الذي ينظّم غرائزه ويُعرّفه مسوّغات وجوده، فينطلق بذلك - بمعيّة الأفراد الآخرين - بالقيام بأوّل فعلٍ تاريخي، وهو تكوين شبكة العلاقات الاجتماعية اللازمة لأداء العمل الاجتماعي المشترك، وتكون أفعاله ونشاطاته المختلفة - في هذه الحالة أيضًا - نابعة من قدرته وإرادته المعبّرة عن التوتر، الذي يعتريه، والذي يحوّله إلى طاقة وفعالية باعثة للحضارة.

وهكذا يغدو الدور الاجتماعي للدين/ المبدأ في هذه المرحلة (مرحلة الروح) متركّزًا أساسًا حول تشكيل مجموعة قيم، تجعل من «الإنسان العضوي (البيولوجي) وحدة اجتماعية مقدّرًا (بساعات عمل)، ومن التراب - الذي يقوم بصورةٍ فردية مطلقة غذاء الإنسان في صورة استهلاك بسيط - مجالاً مجهزًا ومكيّفًا تكييفًا فنيًا، يسدّ حاجات الحياة الاجتماعية الكثيرة، تبعًا لظروف عملية الإنتاج»[٩].

إنّها باختصار، الفعالية التي يحدثها الجانب الروحي/ المبدأ في أوجه نشاطات الفرد المتنوّعة/ المجتمع الحياتية، وذلك ما يمكن ملاحظته على سبيل المثال - حسب رأي «مالك بن نبي» - في «المسيحية»، التي عندما انتقلت إلى «الجرمانيين» في شمال أوربا، ووجدت عندهم تقاليد فطرية، انطبعت في نفوسهم، فتمثّلوها، ونشأت عندئذٍ الحضارة المسيحية مبتدئة مرحلتها الأولى بعهد «شرلمان»، حيث كان المبدأ الأخلاقي (الجانب الروحي) مهيمنًا على أوجه النشاط المتنوّعة في الحياة. وامتدت هذه المرحلة إلى عهد «النهضة الغربية» التي طبعت بالطابع الديكارتي؛ أي بهيمنة العقل "Logos" البحت على نشاطات الحياة المتعددة بدلاً من المبدأ الأخلاقي[١٠]، كما يبدو ذلك موضّحًا في الشكل الآتي:



شكل رقم (٢)
يبين الحضارة المسيحية
من وجهة نظر «ملك بن نبي»

والأمر كذلك بالنسبة للحضارة الإسلامية عند «مالك بن نبي»؛ فقد عرفت بداية تشكّلها وفعاليتها في مرحلتها الأولى (مرحلة الروح) التي تبدأ من غار حراء (نزول الوحي) إلى عهد الخلافة الراشدة، وذلك نظرًا للأثر الكبير الذي قام به المبدأ الأخلاقي في تحريك الحضارة وتنميتها خلال هذه المرحلة. ولقد انتهت هذه المرحلة سنة ٣٧هـ/٦٥٧م، وهو ما يوافق واقعة صفّين[١١] التي حوّلت، في نظر «مالك بن نبي» مجرى التاريخ الإسلامي. إذ أخرجت الحضارة الإسلامية من طورٍ يسوده الالتزام بالمبدأ إلى طورٍ يسوده العقل وتزيّنه العظمة [انظر الشكل رقم (٣)][١٢]، وذلك في حدّ ذاته يمثّل تعبيرًا واضحًا عن أنَّ مرحلة التألّق والإشعاع قد انتهت، لتبدأ مرحلة جديدة، لها سلّمها النفسي والاجتماعي الخاصّ، الذي يختلف نوعيًّا عن السلّم النفسي والاجتماعي للمرحلة السابقة: إنّها مرحلة العقل.

ثانيًا: مرحلة العقل

هناك جملة من التساؤلات المنهجية المشروعة التي تطرح نفسها في هذا الصدد، ومن بينها: لماذا «العقل» بالذات عنوان هذه المرحلة؟ وهل هذا يعني أنَّ المرحلة السابقة (مرحلة الروح) لم يكن فيها شيء من العقل؟

لإزالة هذا اللبس يمكن القول إنَّ كلمة «العقل» هنا جاءت – حسب المحتوى الذي ضمّنه إيّاها «مالك بن نبي» مرادفة للاجتهادات الشخصية المتحرّرة من سلطة الروح (المبدأ الأخلاقي)، والتي تسمح ببداية ظهور الحسابات الشخصية والمصلحيّة [بروز الأنانية]، ممّا يمزّق ذلك جوانب من «خيوط» شبكة العلاقات الاجتماعية الكبيرة. أمّا «العقل»، كجهاز للإدراك والاستبصار وتحقيق المعرفة، فإنّه معمولٌ به في المرحلة السابقة، على أساس أنَّ تطوّر المجتمع حضاريًّا محكومٌ بانفتاح أبواب النشاط العقلي فيه. وما قدّمه العلماء، على سبيل المثال، في إطار الحضارة الإسلامية أو المسيحية من إنتاجاتٍ مهمّة في مجالاتٍ عديدة هو، في الواقع، نتاج الهندسة الإسلامية والمسيحية للعقل.

وهكذا يمكن القول، تبعًا لما تقدّم، إنَّ مرحلة العقل تمثّل – بالنسبة لـ «مالك بن نبي» – مرحلة تحلّل بطيء وجزئي للمجتمع، ونقص في الفعالية، ناجمٌ عن انكماش في تأثير المبدأ/ الروح في حياة المجتمع بصفة عامّة ونموٍّ في العقل، ممّا يؤدّي ذلك – بصفةٍ آلية – إلى توقّفه عن «الصعود الحضاري»[١٣].

إنَّ هذا ما وقع بالضبط حسب مايذهب إليه «مالك بن نبي» بالنسبة للحضارتين المسيحية والإسلامية مثلاً. فالحضارة المسيحية، التي ابتدأت مرحلتها الأولى (مرحلة الروح) بعهد «شرلمان»، متميّزة بالمبدأ الأخلاقي، تخلّت شيئًا ما عن هذا المبدأ في المرحلة التالية المتزامنة مع عهد «النهضة»؛ الذي طُبِعَ بالطابع «الديكارتي»؛ أي بهيمنة العقل "Logos" [انظر الشكل رقم (٢)][١٤].

والشيء نفسه أيضًا بالنسبة للحضارة الإسلامية [انظر الشكل رقم (٣)]، حيث تخلّت عن المبدأ الذي كان يسود مرحلتها الأولى، التي تبدأ من غار حراء إلى نهاية عهد الخلافة الراشدة: لتدخل مرحلة جديدة في حياتها، يسودها العقل، وذلك يبدو جليًّا مع حكم المماليك (العصر الأموي والعصر العباسي الأول). فبدل المبدأ اتجه الأفراد إلى تقديس الأشخاص مهما كان قربهم أو

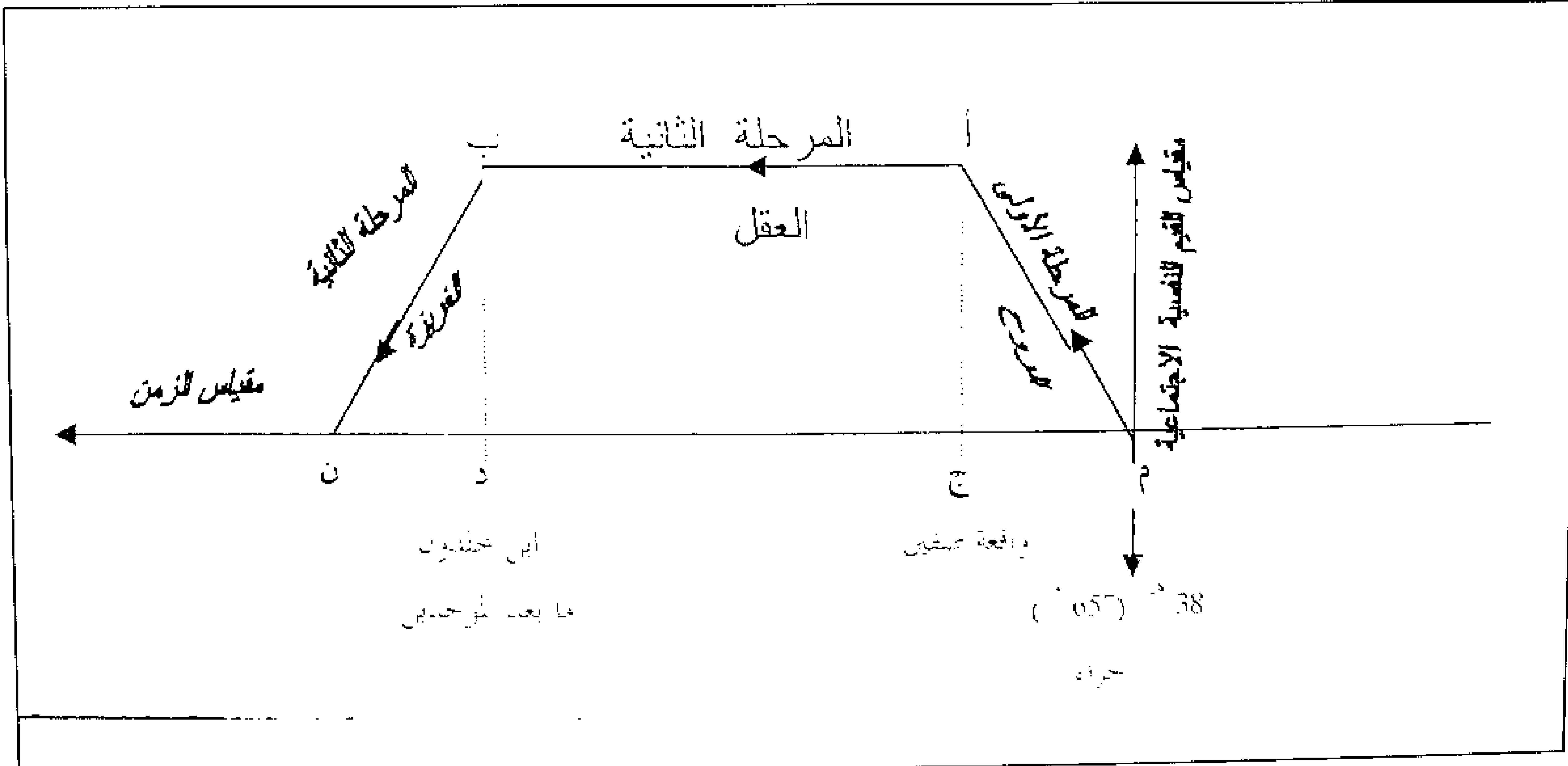
بعدهم عن المبدأ، ممّا نتج عنه بروز مذاهب واتجاهات سياسية وفقهية متصارعة (أتباع فلان وفلان...) أثّرت بشكلٍ نسبي في شبكة العلاقات الاجتماعية، بحيث اعترى التمزّق بعض الجوانب من خيوطها لعدم سيادة المبدأ في هذه المرحلة سيادة مطلقة [15][16].

وإنّه لتظل هذه السيادة – حسب رأي «مالك بن نبي» – مواصلة لنقصانها منذ أن دخلت الحضارة مرحلة العقل: لأنَّ الغرائز، في هذه المرحلة، تجد المجال مفتوحاً أمامها للتحرّر شيئًا فشيئًا من القواعد والضوابط التي رسمها لها المبدأ الأخلاقي/ الروح[17]. وعندما يبلغ هذا التحرّر تمامه تبدأ المرحلة الثالثة من مراحل الحضارة: إنّها مرحلة الغريزة.

ثالثا : مرحلة الغريزة

وهذه المرحلة تبدو واضحة – كما سبقت الإشارة إلى ذلك من قبل – في طروحات بعض المفكّرين، الذين انتابهم شعورٌ ببداية أُفول الحضارة الأوربية المسيحية، مثل «أوزفالد شبنجلر Spengler Oswald» في مؤلّفه (انحطاط الغرب Le déclin de l'Occident) [انظر الشكل رقم (٢)].

ذلك لأنَّ مشكلة الحضارة في العصر الحالي أضحت لا تخصّ المجتمعات الإسلامية، أو حتى ما كان يعرف في السابق بـ «المجتمعات العالمثالثية» فقط، وإنّما أضحت تخصّ «المجتمعات المتقدّمة» نفسها أيضًا، التي تتهدّدها فكرة الانحطاط/ الأفول.



شكل رقم (٢)
يبين دورة الحضارة الإسلامية
من وجهة نظر «ملك بن نبي»

وبالنسبة للمجتمعات الإسلامية تمثّل هذه المرحلة (مرحلة الغريزة) - حسب رأي «مالك بن نبي» - زمن «ابن خلدون» وما بعد الموحّدين (من ١٢٦٩ إلى يومنا هذا) [انظر الشكل رقم (٣)][١٨][١٩].

وهي مرحلة تنتهي فيها الوظيفة الاجتماعية للمبدأ الأخلاقي (الروح)، بحيث يصبح (هذا المبدأ) هنا عاجزًا عن القيام بمهمته تمامًا في مجتمع منحلّ، استعادت الطبيعة فيه (بجميع الغرائز التي تتضمّنها) غلبتها[٢٠].

فلم يعد بذلك «الإنسان والتراب والوقت عوامل حضارية، بل عناصر خامدة، ليس لها فيما بينها صلة مبدعة»[٢١].

وعلى الرغم ممّا قد يبدو لبعض المفكّرين من أنّ المجتمع في هذه المرحلة كان ميسورًا في ظاهره، ناميًا، إلاّ أنّ شبكة علاقاته هي، في الواقع، متفكّكة. ويتجلّى ذلك "فيما يصيب «الأنا» عند الفرد من «تضخم» ينتهي إلى تحلّل (البناء) الاجتماعي (المتكامل)"[٢٢] لصالح الفردية، عندما يختفي «الشخص» أو عندما يسترد «الفرد» استقلاله وسلطته في داخل (البناء) الاجتماعي... فالعلاقات الاجتماعية تكون (غير وظيفية) عندما تصاب الذوات بالتضخم، فيصبح العمل الجماعي المشترك صعبًا أو مستحيلاً: إذ يدور النقاش حينئذ لا لإيجاد حلول للمشكلات، بل للعثور على أدلة وبراهين»[٢٣] - مهما كانت قيمتها وموضوعيتها - تحاول أن تعزّز ما ذهب إليه الفرد.

كما أنّ الاهتمام بالمشكلات لا يكون منصبًّا - وبخاصّة في هذه المرحلة - حول المشكلات الواقعية التي يثيرها نموّ المجتمع. وإنما يكون منصبًّا حول المشكلات «الخيالية المحضة»، أو غير الواقعية، كما هو الشأن بالنسبة لفقهاء «عصر الانحطاط»، الذين لجأوا إلى البحث في مسائل تتعلق بـ«جنس الملائكة»، أو «التوضؤ من وطء البهيمة»[٢٤]... إضافةً إلى ذلك تفشّي ظاهرة «اقتراض الحلول» أو «الأفكار الجاهزة» الناجمة عن «عقدة النص» أو «القابلية للتبعية»[٢٥]، ويظهر ذلك مثلاً في السياسات التي يتبنّاها قادة بعض دول العالم الإسلامي وإفريقيا وآسيا[٢٦] في المجال الاقتصادي، بحيث يحاولون «تطبيق حلول فنية، يقترحها بعض المختصين الأوربيين، على الرغم من أنّ هذه الحلول قد تكون عديمة الجدوى في تلك (الدول)؛ لأنّها لا تتفق مع عناصر «الأنا» فيها (المعادلة الاجتماعية والتركيبة النفسية والذهنية الخاصّة بالفرد والمجتمع)»[٢٧].

وطبيعيٌّ أيضًا - في نظر «مالك بن نبي» - أن يمتد أثر الاضطراب أو التفكّك في شبكة العلاقات الاجتماعية - في هذه المرحلة خاصّة - إلى تكاليف الحياة اليومية للأفراد؛ إذ إنّ التزايد الكبير والمستمر مثلاً لسعر الخبز أو البطاطا أو الطماطم، من مدّة زمنية إلى أخرى، لا يمكن تفسيره على ضوء قانون العرض والطلب: أي بإرجاعه إلى مشكلات تتعلّق أساسًا بندرة المنتوج في السوق نظرًا لعدم كفاية الإنتاج، وهذا بسبب عدم خصوبة الأرض.

ذلك لأنّ هناك دولاً من العالم الإسلامي - وبصفة عامّة من دول ما كان يسمّى في السابق بـ «العالم الثالث» - لها أراضٍ خصبة جدًّا، ولم يعترها أيّ تغيّر في خصائصها منذ سنين كثيرة، كما هو الشأن مثلاً بالنسبة لأراضي العراق (فيما بين دجلة والفرات)، والجزائر (سهول المتيجة

والعبادلة...)، والسودان... ولكنها (الدول) تواجه المشكلة نفسها (ارتفاع الأسعار).

«فإذا كان الإنتاج قد تغيّر – في هذه الدول، وأصبح غير كافٍ ممّا انجرَّ عنه ارتفاع كبير في الأسعار – فما ذلك إلاّ لأسباب اجتماعية تتصل بتنسيق الأعمال الزراعية والتوزيع؛ (أي): لاضطراب في شبكة العلاقات»[٢٨].

هذا وتجدر الإشارة أيضًا إلى أنَّ هذه المرحلة الأخيرة من مراحل الحضارة (مراحل الغريزة) تتميّز بسيطرة فكرة «الشيء La chose»، بحيث يتحول الهدف من النشاط الاجتماعي هنا إلى ما يُعرف بـ «الكم والعدد»[٢٩]. وبعبارةٍ أخرى يكون الاهتمام هنا منصبًّا حول المسائل من جانبها الكمّي أو الشيئي: كم كسبت؟ كم الثروة؟ عدد السكنات؟ عدد السيارات؟ كم كتابًا ألّفت؟ كم مقالة كتبت؟ ...إلخ.

وهكذا تصير الحضارة إلى الأفول منهية بهذه المرحلة دورتها التاريخية الكاملة، في انتظار قوّة دافعة تجدّدها مرّةً أخرى.

ولا شكّ في «أنَّ التجارب التاريخية العامّة (وحياة المجتمعات) تؤكّد – حسب رأي «مالك ابن نبي» – أطوار الحضارات هذه، ولا تكاد حضارة ما تشذّ عن هذه القاعدة»[٣٠]، بما في ذلك «الدولة» التي تعدّ ناتجًا معيّنًا من منتجات الحضارة[٣١].

فالحضارة بهذا المعنى إذًا تبدأ حينما يدخل التاريخ مبدأ أخلاقي معيّن، وتنتهي حينما يفقد هذا المبدأ سيادته على الحياة الطبيعية للمجتمع، فيحدث بذلك تراجعٌ وتقهقر حضاري، يقود المجتمع إلى حالة ما قبل الدخول في الحضارة المتميّزة بسيطرة الغريزة وانعدام «المسوّغات – التي يخلقها المبدأ الأخلاقي – والتي تكون الدوافع الإنسانية التي تدفع بالنشاط إلى ذروته القصوى، وتعطي للحال والمآل معنى، وتجعل الثمن المطلوب كواجب ثمنًا معقولاً مهما كان متجاوزًا للطبيعة (أو الطاقة) البشرية ذاتها»[٣٢].

ولعلّ ما ينبغي تأكيد مدلوله في هذا الصدد أنَّ مفهوم «تقهقر المجتمع حضاريًّا» عند «مالك ابن نبي»، لا يعني – كما فهم ذلك خطأً، فيما نرى، الباحث «عكاشة شايف»[٣٣] – أنَّ المجتمع يعود إلى نقطة الصفر من الناحية العلمية؛ لأنَّ ذلك غير منطقي من وجهة نظر تاريخية، (فالمجتمع في هذه الحالة يتوقّف ويتخلّف عن المسيرة فقط)، وإنّما المقصود بذلك (أي التقهقر) عودة المجتمع من حيث العامل المشحذ للحضارة (المبدأ الأخلاقي) إلى نقطة الصفر؛ (أي ما قبل الدخول في الحضارة) نظرًا لغيابه أو لفقدانه السيادة على الغرائز، ومن ثمّ على الحياة العامّة للمجتمع، مثلما هي الحال في السابق.

وبصدد الحديث عن الدين/ المبدأ الأخلاقي كمشحذ للحضارة ينبغي أيضًا – إلى جانب ما تقدّم – إضافة ملاحظة منهجية ومعرفية، وهي أنَّ «مالك بن نبي» أراد التركيز على دراسة الظاهرة الدينية في علاقتها بمحيطها الاجتماعي، ولم يدرسها في ذاتها، كما رأى ذلك الباحث «محمد محمد حسين»[٣٤].

ذلك لأنَّ مشكلة الفرد/ المجتمع المسلم اليوم، مثلاً، ليست – بالنسبة إليه – مسألة تلقين للصلاة وغيرها من الفرائض الدينية، فنادرًا ما لا يكون قد تلقّنها (هذا الأخير) من قبل، وإنّما المسألة إرجاع وظائف الدين (المبدأ الأخلاقي)

الاجتماعية[٣٥] والمجسّدة في عدّة مظاهر حضارية، مثل: تحقيق العدالة بمعناها الواسع (العدالة الاقتصادية، والسياسية والاجتماعية)، التمتّع بحقّ الكلمة، القضاء على التبعية والقابلية للاستعمار، تثمين دور العلم في مجالات التنمية المتنوّعة...إلخ.

وفي الواقع، مثّلت هذه النقطة جانبًا معيّنًا من المآخذ التي عدّها «مالك بن نبي» على المفكّرين الإصلاحيين "Les réformistes" الذين – على الرغم من الجهود التي بذلوها – ابتعدوا – في نظره – عن التخطيط الذي يعالج التغيير[٣٦]؛ أي التخطيط الذي يمسّ جوهر المشكلة المتمثّلة أساسًا في الهوّة المتعاظمة بين «الإسلام النظري» و«الإسلام العملي»، مما انجرّ عن ذلك عجز المجتمعات الإسلامية عن التقدّم وفقدان الدين فيها لوظائفه الاجتماعية، وباختصار: عدم فعاليتها.

لقد انشغل هؤلاء المفكّرون حسب رأيه بقضايا عرضية وجزئية كسعي: «محمد عبده» مثلاً، ومن بعده «محمد إقبال»؛ لإصلاح علم الكلام (طرح المشكلة كلاميًّا)، وسعي «جمال الدين الأفغاني» لإصلاح الحكم (الاهتمام بالجانب السياسي فقط)، وانشغال «عبد الرحمن الكواكبي» و«شكيب أرسلان» و«رشيد رضا» بمسائل دفاعية وجدالية تدلّ على دخولهم في عهد التسويغ...[٣٧].

ومن هنا ينبغي في حالة التفسّخ الحضاري – حسب رأي «مالك بن نبي» – البحث في جوهر المشكلة الحضارية، المتمثّل في كيفية توتير الوعي وتثويره عن طريق الدين/ المبدأ الأخلاقي، الذي عندما يدخل – بوظائفه الاجتماعية – التاريخ تبدأ حينئذٍ دورة الحضارة.

الخاتمة

لعلّه من المفيد جدًّا، في النهاية، الإشارة إلى أنَّ «مالك بن نبي» رأى أنَّ الفرد، قبل بدء الدورة الحضارية، يكون في حالة سابقة على الحضارة، أمّا عند نهايتها فإنّه يكون في عهد ما بعد الحضارة (أي فردًا متفسّخًا حضاريًّا/ منزوع الحضارة تمامًا)، وفي ذلك اختلاف بيِّن. إذ إنَّ الفرد الذي تفسّخ حضاريًّا لا يُعدّ فردًا خارجًا عن الحضارة فحسب – كما هو الشأن بالنسبة للفرد السابق على الحضارة (الفرد الفطري/ الطبيعي) – بل أكثر من ذلك، فهو لم يعد قابلاً لإنجاز «عمل محضر OEvre Civilisatrice» إلاّ إذا تغيّر هو نفسه من جذوره الأساسية[٣٨]، بينما يبقى الفرد السابق على الحضارة مستعدًّا للدخول في دورة الحضارة.

ولتقريب الصورة أكثر يسوق «مالك بن نبي» مثالاً من الطبيعة، وبالضبط من (علم الطاقة المائية) – بصفته مهندس كهرباء أيضًا – ويعقد من خلاله مقابلة: لو أخذنا «جزيئًا» من الماء في وضعين مختلفين؛ يكون في أولهما (قبل) وصوله إلى خزّان وظيفته إنتاج الكهرباء، وفي ثانيهما (بعد) خروجه منه. «فهذا الجزيء عندما يكون (قبل) الخزان يعطينا صورة (للفرد) السابق على الحضارة؛ أي الذي لم يدخل بعد في دورة حضارية: معيّنة، فهو جزيء منطوٍ على طاقة مذخورة معيّنة قابلة لتأدية عمل نافع، إذا ما استعملتها أجهزة الخزان في الري، أو في إنتاج الكهرباء»[٣٩].

غير أنّه إذا ما تحوّل هذا الجزيء إلى وضعٍ

يكون فيه (بعد) الخزان، فإنّه يصبح عاجزًا عن تأدية العمل نفسه: «لأنّه يكون قد فقد طاقته المذخورة: وهو ما يعطينا صورة (للفرد) المنحل حضاريًّا أو (الفرد) الذي خرج من دورة الحضارة. ذلك أنَّ هذا الجزيء الخارج من خزانه لم يعد في إمكانه أن يستعيد حالته (الأولى) إلاّ بوساطة عملية جوهرية، تتمثّل في عملية التبخّر، التي ترجع به إلى حالة بخارية. وفي التيارات الجويّة الملائمة التي ترجعه إلى أصله، حيث يتم تحويله من جديد إلى جزيء مائي واقع (قبل) خزانٍ معيّن»[11].

وهذه صورة الفرد/ المجتمع قبل دخوله الدورة الحضارية، وبعد خروجه منها. ●

●●●

الحواشي

١ – شروط النهضة: ٦٣.

٢ – المرجع السابق: ٦٣ – ٦٤.

٣ – دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين: ٢٦ – ٢٧.

٤ – انظر في هذا الصدد: شروط النهضة: ٧٣ – ٧٤. وإشكالية الحضارة عند مالك بن نبي: ٥٦.

٥ – ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية: ٥٦.

٦ – مثل: «شروط الحضارة»، «ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية»، «تأملات»، Les grands thèmes، "Le problème des idées dans le monde Musulman".

٧ – انظر في هذا الصدد: – المصدر السابق: ٥٢. ونظرية الدورة الحضارية عند مالك بن نبي: ١٩.

٨ – شروط النهضة: ٧٤ – ٧٥.

٩ – Malek, Bennabi, Vocation de LIslam: 19.

١٠ – انظر في هذا الصدد: شروط النهضة: ٦١ – ٦٣. إشكالية الحضارة عند مالك بن نبي: ٣٠٤.

١١ – تجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أنّ «واقعة صفين» قد اختلفت المصادر التاريخية بشأن سرد بعض تفاصيلها. ممّا يستوجب توخّي الحذر المنهجي والحذر المعرفي المطلوبين عند التعرّض إليها، والاحتراس قدر الإمكان من إعطاء موثوقية مطلقة لكل التفاصيل الواردة بشأنها.

إذا كان الغرض هنا ليس التعرّض لحيثيات هذا الاختلاف في بعض النقاط نظرا لارتباطه بمجال بحث آخر. وكذا لعدم حسم المؤرخين المحقّقين فيه إلى الآن – فإنّه يمكن القول – وهذا ما أراد «مالك بن نبي» التركيز عليه – إنّ هذه الواقعة سجّلت تزحزح مركز الثقل في المجتمع الإسلامي من «مجال الروح» إلى «مجال العقل». وإذا كانت هناك محاولة لقراءة مختصرة مساعدة على الاقتراب من فهم هذه الواقعة، فإنّه يمكن القول إنّ هذه الأخيرة (الواقعة) حدثت حين تولّى «علي بن أبي طالب» الخلافة بعد مبايعة لم تكن محلّ إجماع كلّ الصحابة آنذاك، وذلك إثر مقتل الخليفة الثالث «عثمان بن عفّان»، الذي تميّزت سياسته باللين.

وأوّل عمل قام به «علي بن أبي طالب» بعد مبايعته كان عزل «الولاة» الذين ولاّهم «عثمان بن عفّان» من مناصبهم، لكنّ «معاوية بن أبي سفيان»، والي الشام في خلافة «عثمان بن عفّان»، لم يرَ في ذلك تصرّفًا سليمًا. إذ عدّ أنّ أوّل عمل ينبغي القيام به هو «القصاص» من قتلة «عثمان بن عفّان»، وكانت في هذا الشأن مراسلات عديدة بين «معاوية بن أبي سفيان» و«علي بن أبي طالب» تتمحور حول تمسّك كلّ طرف بمطلبه: لينتهي الأمر إلى التصارع بين الطرفين. وكان مسوّغ «معاوية بن أبي سفيان» – الذي استفاد من دعم أهل الشام آنذاك – اتّهام «علي بن أبي طالب» ومن معه بإيواء قتلة «عثمان» في جيشه. فجرى بذلك قتالٌ فيما بينهم. انظر في هذا الصدد: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي: ١/ ٣٠١.

- Islam et politique: La modernité trahie: 36 - 39.

بعد هذه الواقعة توجّه «علي بن أبي طالب» إلى «الكوفة» بالعراق وانطلق منها بتسعين (٩٠) ألفا من أتباعه إلى

موقع «صفين» شرق نهر الفرات، وسار «معاوية بن أبي سفيان» من الشام إلى الموقع نفسه بخمسة وثمانين (٨٥) ألفًا من أتباعه، ووقع بينهم هناك قتالٌ شديد (إذ في موقع «صفّين» سنة ٣٧ هجرية وليس ٣٨ هجرية كما ذهب إلى ذلك «مالك بن نبي»).

وعندما كادت فئة «علي بن أبي طالب» أن تنتصر في هذا القتال، أشار «معاوية بن أبي سفيان» إلى أتباعه برفع المصاحف بهدف الاحتكام إلى الكتاب (القرآن)، ممّا سبّب ذلك تفككًا في صفوف أتباع «علي بن أبي طالب»: إذ منهم من رأى أنّ الاحتكام إلى المصحف واجب، بينما رأى «علي بن أبي طالب» أنّ المقصد «عند معاوية بن أبي سفيان» وأتباعه غير هذا، فنصحهم بذلك بأن لا يستجيبوا لطلبهم. غير أنّ هؤلاء صمّموا على الاستجابة لطلب «معاوية بن أبي سفيان» وأتباعه.

وآل الأمر في النهاية إلى التحكيم، حيث اختار الطرفان حكمين أحدهما من أتباع «علي بن أبي طالب» وهو «أبو موسى الأشعري» والآخر من أتباع «معاوية بن أبي سفيان» وهو «عمرو بن العاص».

وكانت النهاية أن أرغم حكم «علي بن أبي طالب» على إقالة موكله من الخلافة وتثبيت «عمر بن العاص» لموكله «معاوية بن أبي سفيان» في الخلافة، وقد كان الحكمان قد اتفقا على إقالة الاثنين، وترك الأمر للمسلمين لاختيارهم خليفة ينال إجماع الطرفين ورضاهم. وهكذا اتسعت مساحة الخلاف بين المسلمين – في ظلّ تناقص التأثير الروحي والأخلاقي، الذي كان يطبع حياتهم من قبل، ويحافظ على شبكة العلاقات الاجتماعية – وأصبح للدولة المترامية الأطراف عاصمتان للخلافة، لا تعترف إحداهما بالأخرى. فالكوفة بالعراق لأتباع «علي بن أبي طالب»، والشام لأتباع «معاوية بن أبي سفيان». لمزيد من التفاصيل انظر:

- تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي: ١/ ٣٠٠ - ٣٠٦. وخلفاء الرسول: ٢٦٦ - ٥٨٧.

١٢ - انظر في هذا الصدد:

des Idées dans le monde musulman: p. 31.

Le Problème

Vocation de l'Islam: p. 17.

La théorie de la civilisation chez Malek Bennabi: p. 49.

وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم في فكر مالك بن نبي: ٣٥٢ – ٣٥٤. إشكالية الحضارة عند مالك بن نبي: ٣٠٤.

١٣ – انظر في هذا الصدد: شروط النهضة: ٧٦ – ٧٧. ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية: ٤٠. إشكالية الحضارة عند مالك بن نبي: ٣٠٣. وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم في فكر مالك بن نبي: ٣٥٣.

١٤ – انظر في هذا الصدد: شروط النهضة: ٦٢، ٧٦. إشكالية الحضارة عند مالك بن نبي: ٣٠٤.

١٥ – ومع هذا يشير «مالك بن نبي» إلى أنّه هناك بقايا من التمسّك بالمبدأ في هذه المرحلة مجسّدة في مواقف بعض الأفراد من أمثال: عقبة بن نافع، عمر بن عبد العزيز، مالك بن أنس... انظر في هذا الصدد:

- Vocation de L'Islam:17 - 18.

- La théorie de la civilisation chez Malek Bennabi: p. 49.

إضافةً إلى ذلك أنّ الحضارة الإسلامية، ولو مسّها الانحراف في هذه المرحلة (مرحلة العقل)، يدان لها – حسب رأي «مالك بن نبي» – ببعض الاكتشافات المهمة مثل اكتشاف النظام المئوي "Le système décimal" وتطبيق المنهج التجريبي في الطب، واستخدام فكرة الزمن الرياضية، التي أبطلت فكرة تقسيم الزمن إلى قسمين اثنتي عشرة ساعة للنهار، واثنتي عشرة ساعة لليل، كما كان معمولٌ به من قبل عند الإغريق والرومان.

انظر في هذا الصدد .Vocation de L'Islam: 17

١٦ – انظر في هذا الصدد شروط النهضة: ٥٨ – ٦٩، ٧٦ – ٧٧. وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم في فكر مالك بن نبي: ٣٥٣ – ٣٥٤. إشكالية الحضارة عند مالك بن نبي: ٣٠٣ – ٣٠٤.

١٧ – انظر في هذا الصدد: شروط النهضة: ٧٧.

- Vocation de L'Islam: 18 - 19.

١٨ – انظر في هذا الصدد: شروط النهضة: ٦٣ – ٦٤. ميلاد مجتمع، وشبكة العلاقات الاجتماعية: ٤٣.

- Vocation de L'Islam: 21 - 24.

- La théorie de la civilisation chez Malek. Bennabi: p. 50.

إشكالية الحضارة عند مالك بن نبي: ٣٠٤.



- واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم في فكر مالك بن نبي: ٣٥٤.

١٩ - تجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أنّ الدارس المتأمّل في تاريخ قيام الدولة الموحدية - التي هي من الدول الإسلامية الكبرى، التي ظهرت في العصور الوسطى، والتي أسّست بقيادة «محمد بن تومرت» سنة ١١٢٠م، ووطّد أركانها وساهم في استكمال بنيانها خليفته «عبد المؤمن بن علي» - يلاحظ أنّ هذه الأخيرة (الدولة الموحدية) أوّل دولة وحّدت المغرب العربي وضمّت إليه الأندلس وبعض جزر البحر المتوسط، حيث امتدت حدودها من مصر الفاطمية (الغربية) إلى المحيط الأطلسي، ومن أعماق الصحراء (الصحراء الكبرى) إلى شمال الأندلس.

ولقد كان لدولة الموحّدين تأثيرٌ في النهضة الأوربية المعاصرة.

وتميّزت عن دول العصور الوسطى، بتشجيع حركة الفكر، ونشر الثقافة على أوسع نطاق بين الذكور والإناث، البدو والحضر، فكان من ثمرة ذلك أن نبغ كثيرٌ من المفكّرين: «ابن طفيل»، و«ابن رشد»، و«الإدريسي» (جغرافي) وغيرهم... إضافةً إلى تماسك التنظيم الإداري وقوّته (الوزارات، والمقاطعات، والموظفون ذوو الخبرة...) والعسكري (التدريب العالي، الفرق، العتاد، العدّة...) والحركة الاقتصادية (العلاقات التجارية الواسعة مع العديد من الدول، الأسطول التجاري الكبير الذي يربط بين موانئها، وبينها وبين العالم الخارجي، تطوّر الصناعة والفلاحة...).

لقد سقطت الدولة الموحدية باحتلال «بني مرين» العاصمة (مرّاكش) في سنة ١٢٦٩م، بعد مرحلة من الضعف مرّت بها ابتداءً من سنة ١٢١٢م، إثر تفكّك جيشها القوي، وتقلّص نفوذها في البوادي والأرياف، وطموح الولاة إلى الاستقلال بمقاطعاتهم. لمزيد من التفصيل، انظر في هذا الصدد: قادة فتح المغرب العربي: ٢/ ١٨٥ - ١٩٩. شروط النهضة: ٧٧.

٢١ - Vocation de L'Islam: p. 19.

٢٢ - تجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أنّ «البناء الاجتماعي» يعني بصفة عامّة - في حقول المعرفة الإنسانية عامّة وعلم الاجتماع خاصّة - ترتيباً للأفراد (كوحدات) في علاقات مؤسسية تكاملية: أي في علاقات تخضع لنظم معيّنة.

أمّا «التنظيم الاجتماعي» فهو ترتيب للأنشطة الاجتماعية التي تقوم بها وحدات البناء (الأفراد). والاصطلاحان الاثنان (البناء والتنظيم) لا يخرجان، في الواقع، عن كونهما اصطلاحين مختلفين لحقيقةٍ واحدة (مكوّنات المجتمع) وليس عنوانين لحقيقتين مختلفتين.

لمزيد من التفاصيل، انظر في هذا الصدد: قاموس مصطلحات الاثنولوجيا والفولكلور: ٦٢ - ١٣٩. معجم علم الاجتماع: ٢١٥ - ٢١٩. المرجع في مصطلحات العلوم الاجتماعية: ٤٣٠ - ٤٤٥. المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع: ٤٥ - ٨٣. المعجم النقدي لعلم الاجتماع: ٩٥ - ١٠١، ١٩٩ - ٢٠٥.

٢٣ - ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية: ٤٠.

٢٤ - المصدر السابق: ٤٠ - ٤١.

٢٥ - فيما يخص «القابلية للتبعية» يمكن الاستزادة بالاطلاع على أطروحة مفهوم التبعية عند مالك بن نبي (غير منشورة).

٢٦ - منها على سبيل المثال، لا الحصر، دول المغرب العربي، دولة النيجر، مالي، كينيا، تشاد..

٢٧ - ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية: ٤١ - ٤٢.

٢٨ - المصدر السابق: ٤٣.

٢٩ - نظرية الدورة الحضارية عند مالك بن نبي: ١٩.

٣٠ - شروط النهضة: ٥٩.

٣١ - المصدر السابق: ٦٩ - ٧٠.

٣٢ - مقولة التوتر في البناء الحضاري عند مالك بن نبي: ٣٣٧.

٣٣ - الصراع الحضاري في العالم الإسلامي (مدخل تحليلي لفلسفة الحضارة عند مالك بن نبي: ١١٦ - ١١٧.

٣٤ - انظر في هذا الصدد: مذكرة مفكرون إسلاميّون معاصرون.

٣٥ - Vocation de L'Islam:pp. 35 - 36.

فكرة كومنويلث إسلامي: ٧١. مفهوم التبعية عند مالك ابن نبي (أطروحة ماجستير). مالك بن نبي رجل الرسالة: ١٨.

٣٦ – تجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أنّ الباحث «أحمد السحمراني» عدّ «مالك بن نبي» مفكّرًا إصلاحيًّا، ويتجلّى ذلك من خلال الأطروحة التي أعدّها لنيل شهادة الدكتوراه المعنونة بـ: «مالك بن نبي: مفكرًا إصلاحيًّا». غير أنّ المتابعة الدقيقة لفكر «مالك بن نبي»، من خلال مؤلّفاته المختلفة، تكشف عن أنّ فكرة الإصلاح – التي تمسّ جوانب معيّنة من المشكلة، وذلك بطريقة تكون في بعض الأحيان غير معمّقة – لم تكن تشغل حيّزًا كبيرًا من تفكيره، وإنّما الذي شغل حيّزًا كبيرًا من تفكيره هو – كما تمّت الإشارة إليه سابقًا – فكرة «التغيير» التي تمسّ أوّلاً الإنسان – من كلّ نواحيه – كصانع للحضارة. مالك بن نبي، مفكّرًا إصلاحيًّا.

٣٧ – Vocation de L'Islam:pp. 49 - 50.

- Les grands thèmes: 24 - 26.

– أفاق جزائرية (للحضارة – للثقافة – للمفهومية): ٥٥ – ٥٨.

– مناهج الحركات الإسلامية المعاصرة في التغيير: ٣١٨ – ٣٢٧.

٣٨ – أي إلاّ إذا تخلّص من كلّ عوائق الحضارة المجسّدة فيه والتي صحبته في السابق. ولا يتمّ ذلك إلاّ بإرادة التغيير الذاتي وإنعاش «الفكرة الدينية/ المبدأ الأخلاقي» وواقع التحدّي الذي تكلّم عنه «توينبي Toyenbee».

وهنا نلمس – كما لاحظنا من قبل – مدى تمثّل «مالك ابن نبي» لنظريات الحضارة الحديثة تمثّلاً كبيرًا واستلهامه في أحايين كثيرة – على غرار ما فعل مع «ابن خلدون» – أعمال بعض المفكّرين الغربيين أمثال «أرنولد توينبي»، «هرمان كيسرلنغ»، «أوزفالد شبنجلر»... انظر في هذا الصدد: ابن خلدون في الفكر العربي الحديث: ٤٥٣ – ٤٥٤.

٣٩ – شروط النهضة: ٧٨ – ٧٩.

٤٠ – المصدر السابق: ٧٩.

المصادر والمراجع

– **أفاق جزائرية للحضارة، للثقافة، للمفهومية**، لمالك بن نبي، ترجمة الطيب الشريف، مكتبة النهضة الجزائرية، الجزائر، ١٩٩١م.

– **إشكالية الحضارة عند مالك بن نبي**، لمحمد سعيد مولاي، مجلة الموافقات، ع٣، جوان، ١٩٩٤م.

– **تاريخ الإسلام، السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، لحسن إبراهيم حسن، ط١٢، دار الجيل – بيروت، مكتبة النهضة المصرية – القاهرة، ١٩٩١م.

– **ابن خلدون والفكر العربي المعاصر**، لفهمي جدعان، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (جامعة الدول العربية)، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٢م.

– **خلفاء الرسول**، لخالد محمد خالد، ط٢، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٤م.

– **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين**، لمالك بن نبي، دار الفكر – الجزائر، دار الفكر، دمشق، ١٩٩١م.

– **شروط النهضة**، لمالك بن نبي، ترجمة عمر كامل مسقاوي، وعبدالصبور شاهين، ط٤، دار الفكر – الجزائر، دار الفكر – دمشق، ١٩٨٧م.

– **الصراع الحضاري في العالم الإسلامي**، لعكاشة شايف، ط٢، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٩٣م.

– **فكرة كومنويلث إسلامي**، لمالك بن نبي، ترجمة الطيب الشريف، ط٢، دار الفكر – دمشق، دار الفكر – الجزائر، ١٩٩٠م.

– **قادة فتح المغرب العربي**، لمحمود شيت خطاب، ط٧، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٤م.

– **قاموس مصطلحات الاثنولوجيا والفولكلور**، لايكه هولتكرانس، ترجمة محمد الجوهري، وحسن الشامي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٢م.

– **مالك بن نبي رجل الرسالة**، لرشيد بن عيسى، ترجمة محمد صلاح الدين المستاوي، جريدة الشروق، ع١٥.

– **مالك بن نبي مفكرًا إصلاحيًا**، لأحمد السحمراني، ط٢، دار النفائس، بيروت، ١٩٨٦م.

– **المرجع في مصطلحات العلوم الاجتماعية**، لنخبة من

أساتذة قسم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د.ت.
- **معجم علماء الاجتماع**، لدينكين ميشيل، ترجمة إحسان محمد حسن، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٦م.
- **مفكّرون إسلاميّون معاصرون**، لمحمد محمد حسين، جامعة قاريونس، ليبيا، د.ت.
- **مفهوم التبعية عند مالك بن نبي**، لسلوى بن جديد، (أطروحة ماجستير) غير منشورة.
- **مقولة التوتر في البناء الحضاري عند مالك بن نبي**، لحمودة سعيدي، مجلة الموافقات، ع٣، جوان، ١٩٩٤م.
- **مناهج الحركات الإسلامية المعاصرة في التغيير**، لعبد اللطيف عبادة، مجلة الموافقات، ع٣، جوان، ١٩٩٤م.
- **ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية**، لمالك بن نبي، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط٣، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، ١٩٨٦م.
- **نظرية الدورة الحضارية عند مالك بن نبي**، ليزيد رمرم، جريدة الشروق الثقافي الأسبوعية، العدد ١٥، نوفمبر، الجزائر، ١٩٩٣م.
- **واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم في فكر مالك بن نبي**، لحسين يوسف، مجلة الموافقات، العدد ٣، جوان، ١٩٩٤م.

- Burhan Ghalioun : Islam et Politique: La Modernité, Alger, Edition (casbah), 1997.
- Malek Bennabi : Le Problème des idées dans le monde Musulman, Alger, ed. Al-Bay'yianete, 1990.
- Nourredine, Khendoudi : La théorie de la civilisation chez Malek Bennabi, Alger, ed. El-Borhane, et Tougui, p. 49.

Afaq al - Taqafa Wa al - Turat
A Quarterly Journal of Cultural Heritage
Juma al - Majid Center for Culture and Heritage

آفاق الثقافة والتراث
مجلة فصلية ثقافية تراثية مكتبية
تصدر عن مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

Subscription Order Form — قسيمة اشتراك

سنة One Year ☐ — أكثر من سنة More Than One Year ☐ — عدد السنوات # of Years ☐

للأعداد : Issues # — عدد النسخ : # of Copies :

ابتداء من تاريخ : Subscription Date :

شيك Check ☐ — حوالة مصرفية Bank Draft ☐ — حوالة بريدية Postal Draft ☐

التاريخ : Date : — التوقيع : Signature :

الاشتراك السنوي

داخل الإمارات
للمؤسسات : ١٠٠ درهماً.
للأفراد : ٦٠ درهماً.
للطلاب : ٤٠ درهماً.

في الخارج :
للمؤسسات : ٣٥ دولاراً أمريكياً
للأفراد : ٢٠ دولاراً أمريكياً

تودع الإشتراكات في رقم الحساب البنكي للمركز : ٠٤٩٠٩٠٦٥٢٣ بنك المشرق دبي
Payments should be made to Juma al - Majid Center for Culture and Heritage
Acc. # 0490906523 al - Mashriq Bank - Dubai

Afaq al - Taqafa Wa al - Turat — آفاق الثقافة والتراث

إشعار بالتسلم
Acknowledgement of Receipt

الاسم الكامل : Name :

المؤسسة : Institution :

العنوان : Address :

صندوق البريد : P.O. Box :

العدد : Issues No. : ☐ — عدد النسخ : No. of Copies : ☐

اهداء Gift ☐ — تبادل Exchange ☐ — اشتراك Subscription ☐

التاريخ : Date : — التوقيع : Signature :

ترسل إلى :

مجلة آفاق الثقافة والتراث

ص.ب : ٥٥١٥٦ ـ فاكس : ٦٩٦٩٥٠ (٠٤) ـ دبي ـ الإمارات العربية المتحدة

Afāq al - Ṯaqāfa Wa al - Turāṯ

P.O. Box : 55156 - Fax : (04) 696950 DUBAI - U.A.E.

Stamp
الطابع
البريدي

Name : .... الاسم :

Address : .... العنوان :

Country : .... البلد :

Phone : .... هاتف   P.O. Box : .... ص.ب :

Fax : .... فاكس :



أصالة القيم الثقافية في المدينة العربية والغزو الثقافي الأجنبي

الأستاذ الدكتور/ محمد صالح العجيلي
رئيس قسم الدراسات الجغرافية
الجامعة المستنصرية - بغداد

أصبح من مستلزمات المنطق، حينما نتحدث عن شأنٍ عربي ما، أن نستطرد بعض المتغيرات الثابتة والمُلزمة أحيانًا، وأن نتكلّم عن صراعات، واشكاليات، وتحديات، وتهديدات، صراع حضاري أو صراع ديني، وتحدٍّ مصيري، واشكاليات ثقافية، وتهديدات أمنية وغيرها، وكأنّنا قومٌ نعيشُ في وسط غابة مظلمة، ليس فيها سوى الوحوش، وما علينا إلاّ أن نتجهّز ونستعد في كلّ لحظة لهجوم علينا محتمل. هذه هي فلسفة العالم الغربي المتحضر، وتلك قوانينه المستمدّة من شريعة الغاب، وهو ينشد الديمقراطية. وهذه نظرته التعسفية الضيّقة وهو يدّعي التقدمية. ولكنّ هذه أخلاقهم وفلسفتهم في الحياة، فما بالنا نحن، أمّة العرب والإسلام، إزاء هذا الهجين من القيم والأخلاق؟ كيف نحافظ على مجتمعاتنا من الانجرار وراء هذه التيارات الهزيلة؟ وحسبي أن أقولها بأسى، لم نجد سوى «أدبيات» التراجع والاستسلام والرضى، لم نجد سوى التأرجح بين أصالة التراث المجيد والانفتاح العشوائي لحضارة الغرب. سقط من أيدينا سلاح الإيمان القاهر، وهزل منطق الإسلام في كيفية التعامل مع الآخرين. واستيعاب منطق الآخرين في التعامل معنا. نسينا أنَّ أخلاقنا هي التزام، وأنّها تقوم على الإيمان بالله. وابتعدنا عن دستور القيم والثقافة ومكمن القوّة كتابنا المجيد.

ترى كيف يمكننا التوفيق بين أصالة قيمنا وثقافتنا، وأن يكون لنا مشروع ومنهج وأسلوب حياة دون الاعتماد كليًا على الآخرين. ونحن نعيش في دوّامة المواجهة والغزو المزدوج لحاضرنا ومستقبلنا. هذا ما يحاول بحثنا أن يجيب عنه.

أولاً : الخصائص العامّة للمدن العربية

احتلت المدينة منذ أقدم العصور مكانة خاصّة في التاريخ البشري، فبينما يمثّل الريف والبادية مناطق الانتشار السكّاني، إذا بالمدن تمثّل مراكز الكثافة السكّانية، وغالبا ما يصاحب هذه الكثافة

تنوّع العناصر والفئات والطبقات والطوائف، وتتنوّع بمحتواها المواهب والأمزجة والميول الثقافية، ممّا يترك أثره واضحًا في الحياة العامّة داخل المدينة.

وتمثّل المدينة مركزًا للأنشطة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ومكانًا تتمحور بداخله الاتجاهات الأيديولوجية، ولهذا دعا بعضهم إلى الاعتقاد بأنّ المدينة تعني الحضارة، ولا ريب أنّ الحضارة العربية الإسلامية كانت، باعتراف الباحثين، قد انبعثت من المدن العربية، التي كانت بالفعل مراكز الإشعاع الحضاري، وذلك لما اتّسمت به تلك المدن من أمن واستقرار وتسامح وعدالة. كانت بمنزلة مقوّمات لأسلوب الحياة يومئذٍ.

والمدن كلّها، بشكل عام، لها أسس مشتركة، من حيث إنّها تؤدّي وظائف معيّنة، وهي بهذا عندما تتغيّر تبقى محتفظة ببعض ملامحها القديمة، تتناسب والملامح الجديدة، التي تؤول إليها التجمّعات الحضرية وعلى مستوى مدن العالم. وتعكس المدينة في ضوء طابعها الحضري مظاهر حضارية وثقافية واجتماعية، تختلف باختلاف العصور ما دامت المدينة انعكاسًا لثقافة العصر الذي وُجِدت فيه، مع وجود أساس ثابت مستمر بطبيعة الحال.

وتختلف القيم الثقافية في المدن، التي تتمثّل عادةً في اختلاف العادات والتقاليد واللغة مع ما تحمله هذه اللغة من تراثٍ فكري وأساليب للتفكير وطريقة للتعبير عن تلك الأساليب[١].

وإنّ النظرة الصحيحة للمدينة هي النظرة التي تتكامل فيها صورة سلوك النّاس وتصرّفاتهم وأفعالهم وعلاقاتهم الاجتماعية بعضهم ببعض، بعيدًا عن النظرة (الستاتيكية) الجامدة لها.

حقيقةً، وفي ضوء التغيّرات العصرية في نمط الحياة الحضرية والمشكلات المرافقة لها، من حيث تأثّرها بالحضارة الغربية وتقليد سكّانها العشوائي لنمط الحياة لهذه الحضارة وأساليبها بخسيسها دون نفيسها، وزائفها دون أصيلها، نرى أنّ مُدننا اليوم بحاجة إلى مراجعة دقيقة وإصلاحات جذرية بعيدًا عن العلاجات التزيينية: لأنّ ما تواجهه المدن اليوم قد لا يكون شبيهًا بما واجهته على مدى عمرها الطويل. فهي بحاجة إلى تخطيطٍ اقتصادي، وسياسة اجتماعية، ومفاهيم إدارية، وتخطيط سكّاني سليم، يتجاوز أخطاء الماضي، وكلّ ذلك مرهونٌ بكفاءاتٍ علميّة وخبرات تقنية عالية وعلى قدرٍ كبير لمواجهة مشكلاتها.

وبالنظر لما للتحضّر من تماسٍ واتصال مع الحداثة والتقدّم، اتخذ التحضّر اتجاهاتٍ غالبًا ما تكون منافية للأعراف والتقاليد العربية والقيم الدينية، وهذا هو السبب الذي دعا الكاتب العربي طه حسين أن يقول: «علينا أن نصبح أوربيين في كلّ شيء، قابلين ما في ذلك من حسناتٍ وسيِّئات» وذلك في معرض انتقاداته للثقافة المصرية المعاصرة[٢].

ويعود هذا التوجّه، غير المحسوب، إلى النموّ المتسارع للتحضّر في الوطن العربي، والناتج عن عاملين: أولهما تركّز النشاطات الاقتصادية، وبخاصّة الصناعية، الذي أدّى إلى توفير فرص عملٍ كبيرة تُغري الناس بالانجذاب إليها، وثانيهما الهجرة الريفية إلى المدن الناجمة من رغبة أبناء الريف بالتمتّع بالحياة الحضرية ذات الإغراءات المتعدّدة[٣].

وقد رافق النمو العشوائي للتحضّر في الوطن العربي مشكلات حضرية معاصرة، يعدّ الاختلاف في المستويات الثقافية، واختلال القيم، والتقليد العشوائي للآخرين، والابتعاد عن الأصالة، من أكثرها تأثيرًا في المستقبل الثقافي لسكّان الحضر في الوطن العربي.

ثانيًا : التأصيل الإسلامي في قيم الثقافة الحضرية في الوطن العربي

للتحضّر دلالات حضرية، وحضارية، ودينية، واجتماعية، وأخرى اقتصادية، هذه الدلالات طبعت الحياة الحضرية بصفاتٍ وخصائص تميّزها عن سواها من الريف والبادية، وفي الوقت نفسه تعطي انعكاسًا مميّزًا على مستوى مجتمعات الأرض وأممها، فهناك المدينة العربية والمدينة الأوربية والمدينة الأمريكية وهكذا.

وقد آمن سكّان المدن العربية بالدين الإسلامي الحنيف على أساس أنَّه عقيدة، وعبادة، وخُلُق، ومادّة ثقافية، وقانون للحياة، وسياحة، وقوّة، واعتنقوه نظامًا كاملاً، يفرض نفسه على كلّ مظاهر الحياة، وينظم أمر الدنيا كما ينظّم أمر الآخرة[٤].

بهذا الفهم توغّلت مبادىء الدين الحنيف في مفاصل الحياة كلّها، وضمن استراتيجية محكمة، تدعو إلى وحدة الأمّة الإسلامية كافّة وكسياج منيع لأيّ اختراقٍ أجنبي، من شأنه تهشيم قيم المسلم وتحريف مبادئه.

وفي الوقت ذاته الإسلام دينٌ لا يحبّذ العزلة والرهبنة، والانغلاق على النفس: لأنَّ هذا السلوك لا يساعد على الاستقرار البشري، ولكنّه يحذّر من الانغماس في التمدّن: أي إنَّه يحذّر من جعل التمدّن غاية في ذاته: إذ إنَّ هذا الانغماس يؤدّي بالإنسان لأن ينتقل من مرحلة المباح إلى مرحلة الشبهات، ثمَّ إلى المحرّمات. ومن ثمّ تدمير الحواضر. وإنَّ هذا التأصيل الديني للتحضّر يساعد على بناء رؤية منهجية واضحة متحرّرة من الهيمنة، التي تدعو إليها المدارس الأجنبية للتحضّر، والمتمثّلة بكلّ المظاهر الخارجة عن المألوف في قيم المجتمع الحضري العربي وسلوكه وأخلاقه الفاضلة ودينه السمح. ذلك أنَّ المدينة الإسلامية تضع حدود الإسلام وشرعه مثلاً أعلى. وتعيش أحكام الحكّام.

كما تقيس سلوك الأفراد، وصحّة المعاملات، والعلاقات البشرية.

والقيم الإسلامية، وإن لم يحسن الناس تطبيقها، أو حادوا عنها في عديدٍ من مدن الإسلام، وفي العصور المتعاقبة، فإنَّ هذا لا يلغيها، ولكنّها كانت على الدوام تقيم الحجّة على من يخالفها[٥]. إنَّ للأصالة جذورًا في المجتمع العربي وقوى تدافع عنها، وهي تقاوم الذوبان في الآخرين، منطلقة من ميزة الواقع العربي الاستراتيجية والقومية والدينية والجغرافية. ونحن إذ نتكلّم عن هذه الميزة يُعدّ تكلّمنا حديثًا مباشرًا عن الهوية العربية، وإنَّ جوهر هذه الهوية يكمن في الثقافة الإسلامية.

ولم ترفض الحضارة الإسلامية، في أيّ مرحلة، التعامل مع العالم والتفاعل معه مطلقًا، فبعد الفتوحات الإسلامية، التي أدخلت أهم الحضارات القديمة - الفارسية، والهندية، واليونانية - في إطار الدولة الإسلامية، حدث أعظم ألوان الانفتاح الحضاري وأوسعه من العرب المسلمين على تلك الحضارات القديمة، لكنّهم ميّزوا بين المشترك الإنساني العام، فاستلهموه، ووظّفوه، محكومًا بأخلاقيات الإسلام، وبين الخصوصيات الحضارية فرفضوها، بل شنّوا عليها، عندما تعرّضوا لغزوها، حربًا ضروسًا[٦].

وبهذا المنحى تتعزّز أواصر الاتصال والانفتاح بين ثقافة المجتمع المسلم مع حضارات الآخرين دون الإخلال بموازين الأصالة وجوهرها.

تلك هي الثوابت التي يبقى المجتمع بموجبها متماسكًا موحّدًا ومستمرًا ومستقلاً، إلاّ أنَّ الطموح والرغبة في استمرارها يواجه اليوم مقاومةً من القوى المجهولة على الهيمنة الطامعة في الأرض والثروة، والمُخلخِلة للفكر، والمهدّدة للعقيدة والوجود، فهذه القوى تعمل بالضدّ بشتّى الوسائل السياسية والثقافية والاقتصادية والعسكرية.

ولغرض مقاومة هذا التيّار، ولكي يحافظ التحضّر العربي الحديث على أصالته، يتطلّب الحذر الشديد من الانغماس والاندفاع في التعامل مع صيغ التحضّر الغربي الدخيل، والانجرار وراء ما تمليه قيمه الثقافية، ومحاولة وضع مفهوم التقدّم والتطوّر الحضري كإطارٍ معياري للتحوّل الاجتماعي والوعي الثقافي بمقتضيات اللحظة الراهنة في مقابل ماضٍ يستوجب الانفصال عنه، وفي اتجاه مستقبل يجب تحقيقه، وبهذا التصوّر الذي يكشف للتاريخ البشري عن مسار العقل الإنساني، الذي يتبع خطًّا يضمن له التحوّل نحو الحداثة والتطوّر والمعرفة، ومحتفظًا في الوقت نفسه بأصالة القيم وجوهرها.

ثالثا: تغيّر القيم الثقافية لمجتمع المدينة العربية

رافق التحوّلات التي شهدتها البنية الإنتاجية، وبنية قوّة العمل، ازدياد معدّلات التحضّر في المجتمع العربي، كون الصناعة والخدمات هما – في التحليل الأخير – شأنًا مدنيًّا إلى حدٍّ كبير.

وتمخّض عن ارتفاع نسبة التحضّر، وزيادة سكّان المدن، ضعف الإدارة الحضرية فيما يتعلّق بتنظيم الأحوال الاجتماعية، وتحسين الأحوال المعيشية، وتطوير مجالات العلم، ورفع المهارات الفردية لسكّان المدن، وانعكس هذا الأمر بشكلٍ خطير على المستوى الثقافي وخلخلة القيم الثقافية، من حيث البناء الذاتي والتحصين الثقافي والتمثيل القيمي للعائلة، وضعف الإدراك الحسّي للإرث المعرفي الإسلامي. وخاصّية الثقافة الإسلامية التي أُرسيت قواعدها في كيان المدينة العربية الإسلامية في بواكير نشأتها.

ويمكن حصر هذا التغيّر في قيم الثقافة الحضرية بعنصرين:

١ – تأثّر الواقع الثقافي العربي بالثقافة الغربية، وهذا أدّى إلى ظهور ثقافة منفصلة عن الواقع الاجتماعي، أقل ما يمكن أن يُقال عنها أنّها ثقافة غير مطابقة لواقع المجتمع العربي. فمنطقها مختلف، وتعبيرها مختلف، وذوقها مختلف عمّا تعوّد عليه المجتمع العربي، أو عمّا يسير عليه عامّة النّاس. فبدلاً من أن تعكس هذه الثقافة تحوّلات المجتمع العفوية وأن تتأثّر بتناقضاته، نجدها هي التي تحاول أن تغيّر السلوك والذوق والتعبير؛ ليعود المجتمع مطابقًا لمنطقها[٦].

٢ – أصبحت الثقافة العربية – بشهادة الكثير من الباحثين – تشكّل نسقًا واسعًا، تتعايش في داخله، وبشكلٍ تعاطفي، شبكة من النزعات والاتجاهات، التي يعوزها الائتلاف ويسودها الاختلاف. فهناك الثقافة العربية المحافظة، التي تمجّد الماضي وتقدّسه، وهناك الثقافة العربية الحديثة، التي، بفعل ازدواجيّتها، تعيش في ضياعٍ تامّ: لأنّ زمنها الثقافي بعيدٌ كلّ البعد عن ذاتية الفكر العربي وخصوصيّاته الحضارية والثقافية[٨].

إنّ المجتمع العربي أوقع نفسه في شراكٍ نصبها له الآخرون بوعي، ونصبها لنفسه بغير وعي، ووقع بسبب ذلك أسيرًا لتناقضاتٍ لا يظهر لها حلّ من خلال: التناقض بين الدين والعلم، التناقض بين العروبة والإسلام، التناقض بين الحاضر والماضي، التناقض بين الأصالة والمعاصرة، بل وصل التناقض إلى أنّ الأمة أصبحت مولعة بالبحث عمّا يفرّقها أكثر من بحثها عمّا يجمعها.

هذه التناقضات قادت المجتمع إلى الابتعاد عن حقيقة الله في الخلق، وإلغاء تميّز الشخصية العربية، وإغفال الأصالة في التراث والحضارة، وسلب إرادة الأمة في تجاوز أخطائها وصنع مستقبلها، ومن ثمّ تعطيلها من التوصّل إلى شقّ طريقها العربي المستقل، أسوة بأمم الأرض الأخرى[٩].

وفي ضوء هذه المعطيات تأتي الدعوة إلى العقلانية والواقعية، وتبنّي حقيقة أن لا نهضة عصرية لأمّة إسلامية ما لم تقم على مبادىء الإسلام ودستوره، وأن لا تقدّم ولا إصلاح منقطع الصلة مع مبادىء الدين الإسلامي الحنيف، ويمكن أن ندرك، وبتواضع، أنّ الأمّة التي كوّنها الرسول ﷺ في أقلّ من مائة سنة كانت حضارة عظيمة، عجزت الأمم كلّها أن تأتي بمثلها في ألف سنةٍ أو تزيد، كما شهد بذلك عدد من كتّاب الغرب والمستشرقين المنصفين[10].

إنّها الدعوة إلى إعطاء العقل حقّه على فرضية أنّ العقل أساس التفاعل الحضاري، ومقياس لصحّة العقائد، ووعاء العلم والثقافة. فالبرهان العقلي لا يمكن أن يكون إلاّ سليمًا، والوحي الإلهي لا يمكن أن يكون إلاّ صادقًا، وأيّ تناقضٍ بين الاثنين تعسّفٌ مفتعل، وباب الاجتهاد هو الجسر المفتوح لعبور فجوة هذا التعسّف المفتعل. والمعلوم أنّ الأمّة الإسلامية قد أدركت منذ القديم أنّ العلاقة بين العقل والإيمان ليست شرط أفعال العقل المفسّر والمؤوّل فحسب، بل هي عين شرط الوجود الإنساني المتوازن، وأنّ الحضارة الإنسانية لا تستقيم إلاّ إذا ضربت عروقها في أعماق الإيمان، وبالإيمان تستقيم القيم وتتوازن.

رابعًا: الغزو الثقافي الأجنبي اختراقٌ أم انجذاب؟

يبدو للوهلة أنّ هناك نوعًا من الغرابة في هذا التساؤل من أنّ الاختراق صفة ملازمة للغزو، فكيف يكون لأحد أن يجتذب الغزو على نفسه؟ وإنّ الإجابة عن ذلك تقودنا إلى الاعتراف ببعض المُسلّمات التي تبدو ثابتة وواقعية وهي:

١ – إنّ التماثل الحضاري والثقافي المطلق لن يتحقّق أبدًا، ولن تنجح أيّ حضارة في بلوغ هذا الهدف، فالحضارة البابلية والآشورية والسومرية لم تجعل العالم بابليًا أو آشوريًا أو سومريًا بالكامل، وكذلك الحال بالنسبة إلى الحضارة الفرعونية واليونانية والرومانية والحضارة الإسلامية إلى أن نصل إلى الحضارة الغربية الحديثة.

وقياسًا على ما سبق، لن تنجح الحضارة الغربية في استيعاب الحضارات الأخرى وذوبانها داخلها، بغضّ النظر عن اختلاف منطق التفاعل الحضاري في سماته ومضمونه عن المنطق ذاته في مراحل تاريخية سابقة، طالما أنّ لكلّ أمّةٍ معطياتها الحضارية الثابتة.

٢ – إنّ ظاهرة الغزو الأجنبي للثقافة العربية، في الواقع، حقيقة مستقلّة استقلالاً تاريخيًا وكاملاً عن ظاهرة الغزو الاستعماري كما عرفته المنطقة العربية ابتداءً من القرن التاسع عشر. حقيقة أنّ الثقافة العربية خضعت لآثار هذا الاحتلال، الذي كان لا بدّ من أن يتسلّل إلى النواحي المعنوية والفكرية للوجود العربي، ولكنّ الواقع، أنّ هذا التصوّر تبسيطٌ لحقيقة معقّدة، فعلاقة الغزو السياسي والاستعمار الحضاري لا تفرض بالتبعية عملية احتلال ثقافي، وليس أدلّ على هذه الملاحظة من أنّ حقبة الحكم العثماني لم تؤدِّ إلى ذلك الغزو بتلك النسبة، ولا بذلك القدر، الذي عرفته الحضارة العربية في مواجهة الثقافة الأوربية[11].

٣ – إنّ الحقبة الاستعمارية الحديثة تميّزت بحلم الغرب للسيطرة على الشرق، وأنْ لا يطرد منه كما حدث لغزواته الصليبية (٤٨٩ – ٦٩٠هـ/ ١٠٩٦ – ١٢٩١م)، ولذلك أراد الغرب ومفكّروه تحقيق ركيزتين للغزوة الاستعمارية الحديثة، هما:

أ – ركيزة الغزو الفكري – الثقافي، التي تحتل العقل الشرقي والإسلامي منه بوجهٍ خاص؛ ليظل الغرب هو القبلة الحضارية للشرق، فتتأبّد للشرق تبعيّته للغرب، حتى لو جلت عنه جيوش الاستعمار.

ب - إيجاد أقليّة دينية أو أكثر بين الأقليّات التي تعيش في محيط العروبة والإسلام، تقبل مشاركة الغرب في هذا المشروع الاستعماري الحديث (الغزو الثقافي والفكري)، تمثّل بذلك ثغرة الاختراق الغربي للشرق الإسلامي. فعمل الغرب على تشجيع الاقتلاع الثقافي بفرض الثقافة واللغات الغربية من ناحية، وبتشجيع التفكير السلفي الغيبي من ناحيةٍ أخرى. وقد نشأ عن هذه السياسة ثنائية هائلة ضمن البلد الواحد بين فكرٍ ليبرالي أوربي وفكرٍ سلفي يغرق في متاهات الماضي[١٢].

وإزاء هذه المسلّمات، هل يبقى ثمّة شكّ في أنّ الغرب يفرض قيمه الثقافية قصرًا على الشعوب، وإن كان هذا هدفه الأول، فهل يفلح الغزو الأجنبي في أن يُحطّم القيم المعنوية للشعوب، دون أن تكشف هذه الشعوب عن غطائها، وتزهد عن قيمها، وتتاجر بذاتها، وتتخلّى عن دورها، وتتنازل عن حقوقها الإنسانية والحضارية. فالثقافة قيم وممارسات، ثمّ هي نظامٌ متكامل لا يقبل التحليل ولا يعرف إلاّ التماسك التصاعدي، فالثقافة بهذا المعنى هي أوّلاً إيمان، وثانيًا امتياز، وثالثًا تضحية وكفاح. فالإيمان شعورٌ داخلي يفرض على الفرد أن يرى في تلك القيم محور حياته ووجوده، والتضحية تجرُّ صاحبها دومًا إلى الأمام، فمن أين يتم الاختراق إذًا؟ وفي ضوء هذا الطرح الموضوعي، يتجلّى للمرء بوضوح أنّ هناك قوى جذب مركزية، تنبع من صميم المجتمع العربي وواقعه، ملوّحة للغرب إلى أنّ هناك تعطّشًا ثقافيًّا، وفراغًا قيميًّا، ورغبةً ماسّة لأيّ جديد، وبغض النظر عن مدى تلاؤمه مع القيم السائدة في المجتمع.

ولعلّ مبعث ذلك يعود إلى عدم التجانس الفكري واليأس الثقافي، والتناقض الأيديولوجي، وتعدّد الأنماط الاجتماعية والأنظمة التربوية، التي جعلت من المجتمع العربي مسرحًا لغموض عميق، تترجمه مظاهر التباين والتناقض بين القيم والمبادىء، بين الشعارات والإنجازات، بين التصرّفات والممارسات[١٣].

خامسا : ما العمل لحماية القيم الثقافية في المجتمع الحضري العربي

ممّا لا شكّ فيه أنّ مسألة حماية القيم الثقافية لمجتمعنا باتت من الأمور الملحّة، التي تفرض نفسها على المجتمع العربي المعاصر، وذلك لأمرين اثنين: أولهما ذاتي صرف، يهمّ تاريخ العرب أنفسهم، وقوامه أنّه على الثقافة العربية المعاصرة أن تحتلّ مكانتها بين الثقافات الأخرى، المكانة نفسها التي احتلتها الثقافة العربية القديمة في عصور ازدهارها وإشعاعها. وثانيهما موضوعي محض، مفادُهُ أنّه على الثقافة العربية أن تكون في مستوى تحدّيات العصر الجديد، عصر الثورة التكنولوجية والانفتاح الثقافي.

ولغرض توفير الحماية المطلوبة للثقافة العربية لا بدّ من الأخذ بنظر الاهتمام الأسس الآتية:

١ - تبنّي سياسة الثقافة المضادة (Culture - Counter) التي تتمثّل برفض الثقافة السلفية التقليدية من ناحية، والثقافة التغريبية والانتقائية المستعارة من الغرب دون تمحيص في معناها وأهميّتها وتناسبها مع الواقع العربي، ثقافة ضد التقليد، أكان ذلك تقليدًا للماضي أو للغرب[١٤]. فهي ضد الماضي، بمعنى أنّها ترفض الانعزال والانغلاق وتؤمن بالانفتاح بالاستفادة من التجارب الإنسانية العالمية، وهي ضد الغرب لكي تتجنّب الهامشية والاغتراب والاقتلاع الثقافي، ثقافة مرتبطة بتطلّعات الشعب، ومعبّرة عن توقه للتحرّر والاستقلال الثقافي.

٢ - حماية الأسرة العربية من الانزلاق عن الإيمان وضعف الثقة بالنفس، مع التركيز على حماية الأطفال، نظرًا لما يُحيطهم في سنوات حياتهم

المبكِّرة من أخطار، من خلال بثّ القيم الروحية والإيمانية في مجالات تنشئتهم بما يساهم في دعم شخصية الأطفال، ومنحها أهم ما تحتاج إليه من استعداداتٍ وقدراتٍ ذهنية وعاطفية، لا بُدَّ من توافرها لاستكمال النموذج الاجتماعي المطلوب لمواجهة تحدّيات الحياة. والمعروف عن اليابان أنّها منذ القدم أحاطت حياة أسرها بأعلى درجات الحماية الغيبية، وأنَّ المجتمع الياباني يُولي الطفولة من العناية والاهتمام ما يندر العثور على نظيرها في مجتمعات العالم الأخرى[١٥].

٣ - الحذر من الوقوع في مغبّة اليأس، كما يجب الحذر من تفشّي حالة الشعور بالعجز، وانتشار روح السلبية، التي تؤدّي إلى تهاون النّاس وترك الآخرين يشكّلون مستقبل أوطانهم. وتقع على المثقفين مسؤولية تخفيف ضغوط اللحظة الراهنة، مستعينين في ذلك بمخزون الثقافة العربية الإسلامية من قيم الحق والعدل والتعاون والصبر والأمل[١٦]. فالخير لا ينهزم، والشر لا ينتصر، والغزو لن يفلح أمام سلاح الإيمان، وفي ذلك سياجٌ منيع يؤمّن الحماية الكافية لقيمنا العربية الإسلامية.

٤ - تأسيس منهج لثقافة عربية، تأخذ باهتمامها حقوق الهوية وموجبات المعاصرة، فنحن معنيّون بتأسيس هوية ثقافية له: أي إنَّ الإطار التأسيسي العام للمشروع الثقافي هو الإطار الحضاري لهذا المشروع، في مصادره ومرجعيّاته، كما في مطالبه وأهدافه العامّة. والهوية الثقافية هنا تسير بإيجابية وفق المضمون الإنساني للثقافة، وضمن سياق الأخذ بشروط العقل ومستلزماته وتطبيقاته: أي الأخذ بقواعد التفكير الحرّ، الموضوعي، المنهجي، وصولاً إلى تطبيقاته في العلم، ثمّ في التكنولوجيا.

وإضافةً إلى الهوية القومية والمضمون الإنساني يعدّ الإبداع الأساس الثالث الذي تُبنى عليه كلّ ثقافة معاصرة، هو ذا الضلع الثالث الذي يُشكِّل القاعدة الصلبة التي تستند إليها ثقافتنا العربية في طورها الراهن، ويضعها في المكان الملائم لمقاومة الغزو الخارجي[١٧].

٥ - تأخذ التحدّيات الاقتصادية والسياسية، التي تواجه الوطن العربي اليوم، موقعًا في المجال الذي تتشابك فيه العلوم والثقافة مع السياسات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ولغرض بناء إطار نفسي مشبع بروح الثقة، وتهيئته للبناء الذاتي، وتعزيز قدرته لمقاومة الغزو الفكري الأجنبي، لا بدّ من الاتجاه نحو تشخيص بعض المحكّات، التي تندرج ضمن هذا الإطار، والمؤثّرة في صميمية المجتمع، وتكاد تمنعه من التقبّل والاستيعاب والقدرة، متمثّلة بتأمين الغذاء والمسكن للسكّان، وخلق فرص العمل، ومعالجة المعضلات الاجتماعية المتزايدة، وتهيئة مستلزمات التعليم، والخدمات الصحية، والتوظيف، ونقص البناء السوسيو - اقتصادي الحضري، وعدم الاندماج فيه، إضافةً إلى مواطن الحرمان الأخرى[١٨].

إنَّ توفير الحدود المأمونة لهذه المآخذ في المجتمع الحضري العربي يرسّخ الإطار الذاتي لشخصية الفرد العربي بما يمكّنه من مواجهة أيّ تحدٍّ خارجي.

تجدر الإشارة إلى أنَّ الدول العربية شهدت في العقود الأخيرة من هذا القرن ظاهرة النموّ المتسارع لمدنها الرئيسة، سكّانًا، وعمرانًا، وبخاصّة عواصمها التي تشكّل مناطق جذب رئيسة، الأمر الذي زاد من المشكلات والتعقيدات الاجتماعية والحضارية، التي تعاني منها الدول العربية[١٩]، وهذا يضع بالحسبان ضرورة معالجة هذه المشكلات بوصفها أُسسًا أوليّة لأيّ مبادرة إصلاحية على مستوى الأصعدة الأخرى، بما في ذلك القيم الثقافية للمجتمع الحضري.

الخلاصة

تمَّ تناول موضوع البحث من عدّة جوانب؛ لغرض التوصّل إلى حقيقتين: أولهما إثبات أصالة قيم الثقافة العربية، وثانيهما طبيعة الغزو الثقافي الأجنبي. وتطلّب ذلك دراسة الخصائص العامّة للمدن العربية في المقام الأول، ثمَّ تحليل جوهر الأصالة الإسلامية لقيم المجتمع الثقافية ثانيًا، وتفسير القيم الثقافية والأسباب الموجبة لهذا التغيّر ثالثًا، ثمَّ تأكيد حقيقة الغزو الثقافي الأجنبي من حيث إنّه اختراقٌ قسري أو انجذاب يرتكز على وهن وتراجع عربي رابعًا، ووضع الباحث في المقام الأخير الطرق الملائمة لحماية قيمنا الثقافية في وجه الغزو الخارجي.

وتوصّلنا إلى أنَّ للمجتمع العربي قيمًا وعادات وممارسات ثقافية لها خصوصيتها على مستوى الشعوب والأمم الأخرى، من خلال أصالتها الراسخة في جوهر الدين الإسلامي ومبادئه، وتاريخها الموغل في تراثٍ زاخر وحضارةٍ مجيدة. وإنَّ المدن العربية احتضنت رسالة الإسلام منذ بدايته، وبهذا تعدّ المهد الذي ترعرعت فيه قيم الثقافة العربية الإسلامية. وعليه تجسّدت أصالة هذه القيم في المجتمع الحضري العربي، الأمر الذي جعل المدن العربية موطأ القدم الأول لأيّ توجّهٍ غربي، يرمي إلى طمس معالم العروبة والإسلام؛ لتحلّ محلّها قيم الغرب وممارساته وعاداته وأعرافه المنافية للأعراف والتقاليد العربية. ●

●●●

الحواشي

١ – الالتحام بين العلم والثقافة مفتاح القرن الحادي والعشرين، مجلة المستقبل العربي، العدد ١٢٦/ ١٦ – ٢٠.

٢ – مستقبل الثقافة في مصر: ٢/٤٥.

٣ – تعريف باقتصاد المدن وبأهم المشاكل التي يتناولها، مجلة المدينة العربية، العدد ٢٩/٥١.

٤ – القومية والإسلام في خطاب كلّ من حسن البنّا وعبد الناصر، مجلة المستقبل العربي، العدد ١٩٩/٢١.

٥ – المدن في الإسلام حتى العصر العثماني: ٢/١٠.

٦ – إشكاليات التفاعل والحوار الحضاري بين العرب والحضارة الغربية في إطار متغيّرات العالم الجديد، مجلة المستقبل العربي، العدد ١٦٧/٤٠.

٧ – ثقافتنا في ضوء التاريخ: ١٧٢.

٨ – أوهام علموية حول الحداثة الغربية، مجلة المستقبل العربي، العدد ١٩٩/١٠٥.

٩ – العرب على أعتاب القرن الواحد والعشرين، مجلة المستقبل العربي، العدد ١٩٠/ ٥ – ٦.

١٠ – رضينا بالإسلام دينًا: ٦١.

١١ – الثقافة العربية الإسلامية في مواجهة الغزو الأجنبي، مجلة قضايا دولية، العدد ٢٦٢/س٦/٢٥.

١٢ – المجتمع العربي المعاصر: ٥١.

١٣ – الشباب العربي والممارسات الثقافية المأمولة، مجلة شؤون عربية، العدد ٧٥/١٣١.

١٤ – المجتمع العربي المعاصر: ٥٣.

١٥ – Current Anthropology, Vol. 28, No. 4, Chicago, 1987. Falk Culture and the Liminaility of Children.

١٦ – العائش في الحقيقة: ٦٥.

١٧ – الثقافة العربية والتحوّلات العلمية الراهنة، مجلة شؤون عربية، العدد ٧٥/٩٢.

١٨ – من هم فقراء الحضر ؟ قاع المدينة العربية نموذجًا، مجلة المستقبل العربي، العدد ٢٠٥/٥١.

١٩ – صراع المدينة والقرية في الدول النامية، مجلة العربي: ع٢٧٢/س٣٢/٤١.

المصادر والمراجع

- **إشكاليات التفاعل والحوار الحضاري بين العرب والحضارة المغربية في إطار متغيّرات العالم الجديد**، لثناء فؤاد عبدالله، مجلة المستقبل العربي، العدد ١٦٧، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٣م.
- **الالتحام بين العلم والثقافة مفتاح القرن الحادي والعشرين**، للمهدي المنجرة، مجلة المستقبل العربي، العدد ١٣٦، بيروت، ١٩٩٠م.
- **أوهام علموية حول الحداثة الغربية**، لأبي يعرب المرزوقي، مجلة المستقبل العربي، العدد ١٩٩، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٥م.
- **تعريف باقتصاد المدن وبأهم المشاكل التي يتناولها**، للدكتور محمد سمير دركزنلي، مجلة المدينة العربية، العدد ٢٩/س٧، الكويت، ١٩٨٨م.
- **الثقافة العربية الإسلامية في مواجهة الغزو الأجنبي**، للدكتور حامد ربيع، مجلة قضايا دولية، العدد ٢٦٢/س٦، معهد الدراسات السياسية، إسلام أباد، ١٩٩٥م.
- **الثقافة العربية والتحوّلات العلمية الراهنة**، للدكتور محمد مشيا، مجلة شؤون عربية، العدد ٧٥، الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩٩٣م.
- **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، لعبدالله العروي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٣م.
- **رضينا بالإسلام دينًا**، لإبراهيم النعمة، ط١، مطبعة الزهراء، الموصل - العراق، ١٩٨٣م.
- **الشباب العربي والممارسات الثقافية المأمولة**، للدكتور احرشاو الغالي، مجلة شؤون عربية، العدد ٧٥، الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩٩٣م.
- **صراع المدينة والقرية في الدول النامية**، للدكتور فضل أيوبي، مجلة العربي، العدد ٣٧٢، وزارة الإعلام، الكويت، ١٩٨٩م.
- **العائش في الحقيقة**، لنجيب محفوظ، دار مصر للطباعة، القاهرة، د.ت.
- **العرب على أعتاب القرن الحادي والعشرين**، لمحمد حسنين هيكل، مجلة المستقبل العربي، العدد ١٩٠، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤م.
- **القومية والإسلام في خطاب كلّ من حسن البنّا وعبد الناصر**، لمارلين نصر، مجلة المستقبل العربي، العدد ١٩٩، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٥م.
- **المجتمع العربي المعاصر**، للدكتور حليم بركات، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٦م.
- **المدن في الإسلام حتى العصر العثماني**، للدكتور شاكر مصطفى، ط١، دار ذات السلاسل للطباعة، الكويت، ١٩٨٨م.
- **مستقبل الثقافة في مصر**، للدكتور طه حسين، مطبعة المعارف ومكتبتها، القاهرة، ١٩٣٨م.
- **من هم فقراء الحضر؟ قاع المدينة العربية نموذجًا**، لإسماعيل قيرة، مجلة المستقبل العربي، العدد ٢٠٥، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٦م.

صورة الجوع في إبداعات شعرية عربية قبل الإسلام

تحليل ونقد

الأستاذ الدكتور/ بوجمعة جمي
أستاذ باحث
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
أغادير - المغرب

أشاع علماء الشعر ونُقّاده القُدامى مصطلحاتٍ لأغراض الشعر العربي الذي أُبدعَ قبل الإسلام، نعدّها مفاهيم عامّة غير دالّة دلالة دقيقة على موضوعاته ومعانيه، وعليه نظن أنّ هذه المفاهيم العامّة ضيّقة المدلول، إذا اعتمدنا في فهمها معانيها القريبة، وأغفلنا النظر فيما وراء هذه المصطلحات العامّة؛ فشِعرُ ما قبل الإسلام يحوي قصائد كثيرة تضمّنت بعض أبياتها - مثلاً - وصفَ الأسلحة العربية، وعلاقة الفارس بها، وأهميتها في حياته. لكن لا يوجد من بين المصطلحات المحدّدة لأغراض ذلك الشعر ما يوحي بمعاني الحرب والأسلحة المقترنة بها، ممّا جعل تداول أسماء تلك الأغراض الشعرية يسبّب تغييب موضوعاتٍ أخرى، تعبّر عن فضاء واسع، مارس فيه العربي أساليب عيشه، وكلّ ما ارتبط بحياته، ذلك أنّ شعراء ما قبل الإسلام دفعتهم بيئتهم الصحراوية القاسية، وتمسّكهم بقيم إنسانية، إلى الاهتمام بقضايا الإنسان في عصرهم؛ لكون الشاعر لسان الجماعة التي يعيش بين ظهرانيها، ويتأثّر بالظروف المحيطة به؛ ممّا يجعل نفسه تجيش بمشاعر الفرح والحزن والسعادة والشقاء والإعجاب والتحقير، فيصوغها في إبداعٍ شعري، يعكس مشاعر الجماعة المتلقية.

ومن القضايا التي أقضّت مضجع الأفراد المكوّنين للمجتمع العربي قبل الإسلام، كغيره من المجتمعات البشرية، قضية الجوع التي لم يضع لها علماء الشعر ونُقّاده القدامى مصطلحًا، يوحي بالتعبير عن همٍّ خطير، لازَمَ العربي في بيئته الصحراوية المعروفة بكونها تشتد فيها «الحرارة المهلكة التي يزيد في قسوتها تطاول النهار وارتفاع الشمس في سماءٍ صافية، لا يحجبها عن الأرض

غمام، وهبوب الرياح الخانقة الأنفاس، محمّلة بالغبار والرمال»[1] ممّا يسبّب انحباس الغيث وجفاف الماء والمرعَى، فتقفر البادية بموت نباتها، وتقسو الطبيعة على الناس، ثمّ يدهمهم الجوع، فيواجهون خطر الموت.

وفي غمرة هذا المأزق الشديد يبرز سلوكٌ عجيب في هذا المجتمع العربي يستحق الإكبار، إنّه الكرم والأريحيّة السائدان فيه، ذلك أنّ الإقبال الشديد على اقتناء الطعام لسدّ الرمق لم يخلق في الفئة الميسورة الجشع، الذي يُسبّب الاحتكار والاستئثار بما تملكه من طعامٍ وغيره، بل تسارع إلى الجود به جودًا يُثير في نفوسهم الأبيّة الإحساس بالفخر والأَنَفة، وهو ما نستوحيه من قول طرفة بن العبد، الذي قال فيه ابن سلام الجُمحي: «فأمّا طرفة فأشعر النّاس واحدةً»[2]: أي معلّقة:

نحن في المشتاة ندعو الجفَلى
لا ترى الآدِبَ فينا ينتقِرْ

حين قال النّاسُ في مجلسهم
أقُتارٌ ذاك أم ريحُ قطُرْ

بجِفانٍ تعتري نادينا
من سديفٍ حين هاج الصِّنَّبرْ

كالجوابي لا تني مُترعة
لقِرَى الأضياف أو للمحتضِرْ

ثمّ لا يخزن فينا لحمها
إنّما يخزن لحم المدّخِرْ[3]

وظّف طرفة ضمير الجمع «نحن» للدلالة على كرم قومه وأريحيتهم، فجعل الفخر بهذه الخَلّة الحميدة جماعيًّا، ولم يجعله فرديًّا، ثمّ ربط الكرم بمدّة فصل الشتاء، التي يعزّ فيه الطعام، ويشتدّ الضيق بالبادية، فيحتاج فيه الجسم إلى غذاءٍ أوفر، كي تُخلق فيه طاقة مقاومة البرد القارس، ووسّع دائرة جودهم بتعوّدهم على تقديم الطعام لكلّ مَنْ أمَّهُم، ثمّ افتخر بسخائه وسخاء قومه الأجواد، الذين يقدّمون كميّة كبيرة من القِرى للحاضرين، ممّا يجعل لحومهم وشحوم أسنام إبلهم تُستهلك فلا تفسُد. ومن الشعراء من يدفعه الإكبار والإعجاب بكرم الأجواد، فيمدحهم، كما في قول زهير بن أبي سُلمى مادحًا السيد الجواد هرم بن سنان المُرّي:

وهو غيثٌ لنا في كلّ عامٍ
يلوذ به المخوَّل والعديمُ

وعوَّد قومَه هرِمٌ عليه
ومن عاداته الخُلُقُ الكريمُ

كما قد كان عوَّدهم أبوه
إذا أزَمَت بهم سنةٌ أزومُ

كبيرة مَغرَمٍ أن يحملوها
تُهِمُّ النّاسَ أو أمرٌ عظيمُ[4]

إنّه مديحٌ صادقٌ، تتخلّله حرارة الإعجاب بممدوحه وبقومه المواسين للمعوزين، الذين حزّتْ جراحهم آلام الجوع: وهو الحرمان في السَّنة الأَزُوم، التي تدهم الفقراء بقحطها وما تسبّب من خسارةٍ وعذاب. إنّ كلا الصورتين المدحيّتين اللتين أبدعهما طرفة وزهير تحقّقان التأثير والأهداف الفنيّة التي سعى إلى تحقيقها الشاعران، وهي التأثير في نفس الإنسان، والدفع به إلى فعل الخير المؤدّي إلى الأفضل والأجمل في الحياة.

إنّ تعظيم طرفة وزهير لنفسيهما ولقوميهما لا يعني التعالي والتبجّح بالجود: لأنّ هذه الخصلة فطرية فيهم، فهي لا تعني شيئًا في مجال الإبداع الفنّي الأصيل، قد تنتهي بانتهاء الحاجة الداعية إليها،

صورة الجوع في الإبداعات الشعرية العربية قبل الإسلام تحليل ونقد

والظروف الملابسة لها، لكنَّ الغاية الفنيّة البعيدة هي اهتمام شعراء ما قبل الإسلام بقضية الجوع وآثاره السيّئة في كلِّ المخلوقات المحتاجة إلى القوت، والتعبير بأساليب شعرية فنيّة: لإثارة عواطف المتلقّين، وتوجيههم إلى الطريق السوي، ولفت انتباههم إلى مشكلة الجوع، التي إذا لم تُحَلّ فإنّه سيعقبها هلاك الجوعى. «فما هذا الفخر والمدح إلاّ دعوة للإنسان الجاهلي للعطاء والجود بما يملك من الخير في الأزمات، وهذا الجود بالخير ليس إلاّ نوعًا من أنواع التعاون، أو طريقة خاصّة اهتدى إليها الجاهليون للخلاص من أزمة الجوع في بيئة البادية الفقيرة». كما يقول أحد الباحثين[٥].

وفي المقابل نجد شعراء آخرين عضّتهم السنون، حتى حزّت اللحم، فوصلت إلى العَظْم، ففجّرت في نفوسهم آلام الجوع، ومرارة مذلّة الفقر، فرَشَحوا شعرًا مصوِّرًا لضنك العيش، وهوان الإقتار، إلاّ أنَّ الدارسين لم يتعاوروا هذا الموضوع بالدراسة والتحليل، عدا الإشارات التي تأتي عَرَضًا في دراساتهم لنصوص شعرية أُبدعت قبل الإسلام. وهذا هو الدافع الأساس الذي دفعنا إلى بسط القول فيه حسب ما يقتضيه المقام. فالموضوع دقيق: لأنّه يبدو لقارئ بعض ما أبدع فيه من شعر قبل الإسلام قراءة سطحية أنَّ تراكيبه الشعرية تتضمّن معاني متكرّرة؛ لأنّها تشخّص الصراع الدائر بين العربي وأثر الجوع في حياته، التي حوّلها إلى معيشة ضنكٍ، وتدخُّل الميسورين بأريحيتهم وكرمهم: للتخفيف من آلام الجوعى.

لكلّ من تعمّق في تلك البنيات التركيبية الشعرية على مستوى دلالتها البلاغية، وعلى المستوى البياني. والجمال الفنّي. سيقتنع بأنّ كلّ بنية تركيبية صيغت بأسلوب بلاغي وفنّي لها دلالة بلاغية عميقة متميّزة عن بنية تركيبية أخرى تشترك معها في إطار عامّ لمعنى معيّن.

فمن هؤلاء الشعراء الذين عضّتهم السنون، المتميّزين بموضوعاتهم، التي تصوِّر أسلوبهم في الحياة وغايتهم: الشعراء الصعاليك، وهم «طائفة كان للبيئة الجغرافية، والأوضاع الاقتصادية، والتقاليد الاجتماعية، أثرٌ بعيد في نشأتها ونموّها واستمرارها على مدار العصر الجاهلي»[٦].

فقد سُئِلَ أعرابي: «ما أشدُّ الأشياء؟ فقال: كبدٌ جائعة، تؤدّي إلى أمعاء ضيّقة»[٧]، ذلك أنَّ الجوع من الأسباب التي حرّكت شعور هذه الفئة من الناس، فتربّت فيها روح الانتقام من المجتمع القبلي الذي تعدّه ظالمًا لها، ممّا جعل بعض هؤلاء الصعاليك قُطّاع الطريق، يعتقدون أنَّ وسيلة تحقيق الغنى للقضاء على الجوع والذلّ هي القوّة والتمرّد، متيقنين من أنَّ المال مال الله، وأنَّ من حقّ المحروم أن يسلب المال من الموسر عُنوةً وقسرًا، فغدت الصعلكة شيمة الشجعان، وقد ترك الفقر والجوع أثره في أنفسهم، تجلّى في أشعارهم، التي صوّروا فيها التشرّد والألم وشدّة المعاناة[٨].

إنَّ الأماكن التي ترتادها القبائل العربية في الصحراء وتقيم فيها مضاربها غير متشابهة في خصبها وجدبها، فقد ينزل الغيث بمواقع تنتفع بخصبها القبائل التي تتخذها منتجعًا لها، لكن كثيرًا ما تشحُّ السماء بغيثها على مواقع أخرى، فيذوق المتردّدون عليها مرارة العدم، وهو تباينٌ كرّسه توزيع الثروة بين أفراد القبائل العربية توزيعًا غير عادل «ممّا أفضى إلى وجود طبقتين مختلفتين: طبقة الأغنياء من أصحاب الأموال الكبيرة، أو الإبل الكثيرة، وطبقة الفقراء المعدمين الذين كان في حياتهم غير قليلٍ من الكفاف والشقاء»[٩].

وقد أدّى هذا التناقض إلى احتراف فئةٍ من الناقمين على هذا الظلم الاجتماعي الغزوَ وقطعَ الطرق ليوفّروا قوّتهم.

وقد نشأت بين الصعاليك في وسط الفقراء

والبؤساء طائفة الخُلعاء الشاذّين عن تقاليد المجتمع العربي وأخلاقه، الذي تبرّأ منهم.

ومن هذه الفئة من الشعراء الصعاليك: عروة بن الورد العبسي المعروف بـ «عروة» الصعاليك»، الذي لا يعرف اسم أمّه، ممّا أثّر في مجرى حياته؛ فقد فجّرت مرارة الإقتار قريحته الشعرية، فقال:

ومن يكُ مثلي ذا عيالٍ ومقتِرا
من المال، يطرح نفسه كلّ مَطرحِ

ليبلغَ عُذرًا، أو يصيب رَغيبة
ومبلغ نفسٍ عُذرَها مثل مُنجِحِ

إلى أن يقول:

ينوؤون بالأيدي، وأفضلُ زادِهِمْ
بَقيَّة لحمٍ من جَزور مُمَلَّحِ[11]

قرن عروة بن الورد الجوع بالعيال الذين يزيدون صورة الجوع تأثيرًا وإيلامًا، ممّا يسوّغ ارتكاب أعمالٍ عدوانية يلومه عليها مجتمعه تسويغًا يخلّصه من الإحساس بالذنب، فكيف لا يُعذَر وقلبه يتفطّر، وهو يرى عياله قد دبَّ فيهم الهُزال، حتى ثقُلت أيديهم، فأصبحوا لا يرفعونها إلاّ بجهد.

ويقول:

قالت تُماضِر إذ رأت مالي خوى
وجفا الأقارب، فالفؤاد قريحُ

ما لي رأيتك في النوادي منكسا
وصِبا كأنك في النديّ نطيحُ

خاطرْ بنفسك كي تصيب غنيمةً
إنّ القعود مع العيال قبيحُ

المالُ فيه مهابة وتجلّةٌ
والفقر فيه مذلة وفضوحُ[13]

تربط العربي بأسرته في عهد ما قبل الإسلام علاقةٌ وطيدة، فها هو عُروة يتلقّى العتاب من زوجته تُماضر، التي وصفت حاله بين قومه في المنتدى وصفًا ينمُّ عن امتعاضها ممّا سبَّبَ له الفقر من مذلّة، حتى أصبح كالنطيح الذي يتجنّبه أقرانه، ولكي يحارب الجوع حثّته على المخاطرة بنفسه كي يظفر بغنيمة؛ لأنّ المال هو الكفيل بجعله عزيزًا ومهابًا في قومه.

ويشخِّص صورة فنية للجوع – لكنها قاتمة – وما ينجم عنه من مآسي مادية ومتاعب معنوية، فيقول:

إذا المرء لم يطلب معاشًا لنفسه
شكا الفقر، أو لام الصديق فأكثرا

وصار على الأدنينَ كَلاًّ وأوشكَتْ
صلات ذوي القربى له أن تَنكَّرا

فسر في بلاد الله، والتمس الغنى
تعشْ ذا يسارٍ أو تموت فتُعذرا

ولا ترضَ من عيشٍ بدونٍ ولا تنَمْ
وكيف ينامُ الليل من كان مُعسرا[12]

يسترسل عروة الصعاليك في تصوير ما يُغرق الجوع فيه الجائعين من آلامٍ ومذلّة تتنافى مع النخوة العربية في عصره، فيشير إلى أنّ المتقاعس عن طلب وسائل العيش يشتكي من آلام الفقر، فيكثر من لوم الميسورين الذين يضنّون بمالهم عليه، وهو في عسرٍ شديد، يؤدّي به إلى أن يكون عبئًا ثقيلاً على عشيرته الأقربين، موظّفًا أسلوب التقديم والتأخير؛ وذلك بتقديمه بنية الجملة: «على الأدنين» المتعلقة بـ «كَلاًّ» للدلالة على تشويق المتلقّي وانتظاره تبيان حاله مع عشيرته؛ ليصدمه بتشخيص حال نفس تتجرّع مرارة الذل. كما اتّبع الأسلوب نفسه، فقدّم «له» على المتعلّق به «تنكّرا»؛ لإظهار قوّة الرابطة بين الفرد

صورة الجوع في إبداعات شعرية عربية قبل الإسلام تحليل ونقد

وعشيرته، وكذا أهميتها في منظومة العلاقات الاجتماعية في العشيرة داخل المجتمع العربي، فهي التي تحمي الفرد أو تخلعه، كما أنَّ حذف «تنكّرا» يوحي بسرعة قيام ذوي القربى بهذا التنكّر.

وتبعًا لهذه المسوّغات يؤثر الشاعر أن يضرب في أرض الله لكسب العيش والغنى في عزٍّ وكرامة، أو أن يلقى حتفه فيموت فيُعذر. ثمَّ بيّن أن المعسر الجائع لا ينبغي له أن يرضى بالهوان، فيركن للاستسلام، بل له أن يسلك السبيل التي تؤدّي إلى كسب المال، ولو كانت وسائله في تحقيق مرامه غير مشروعة، ترفضها قبيلته.

إنَّ عروة أرَّقه الفقر، وحزَّت آلام الجوع نفسه، حتى عدّ الفقير شرَّ النّاس، وهو الأمر الذي حاول أن يقنع به زوجته، التي ما فتئت تعاتبه على كثرة أسفاره ومغامراته: لأنّها تخشى أن يلقى فيها حتفه، فقال:

دعيني للغِنى أسعى فإنّي
رأيتُ النّاسَ شرّهمُ الفقيرُ

وأبعدهم وأهونهم عليهم
وإن أمسى له حسبٌ وخيرُ

ويقصيه النديُّ وتزدريه
حليلته، وينهره الصغيرُ

ويُلفى ذو الغنى وله جلال
يكاد فؤاد صاحبه يطيرُ

قليلٌ ذنبُه، والذنب جمٌّ
ولكن للغنى ربٌّ غفور[١٣]

ويقول:

إذا قلتُ: قد جاء الغنى حال دونه
أبو صبية يشكو المفاقر أعجفُ[١٤]

فأوضح الشاعر عروة أنَّ الحسب وكرم المحتد ينمحيان أمام الجوع، وما يجلبه للجائع من مذلّة وهوان، ممّا يدفع بعشيرة الفقير الجائع وزوجته، وحتى صغار القوم، إلى نهره وازدرائه، فيقصيه القوم عن نديّهم، مقابل الغني الذي يُرفع شأنه داخل مجتمعه، وإن كان ظالمًا، فكأنَّ الله تعالى رضي عنه، فغفر له ذنوبه الجمّة، وهو انتقادٌ ضمني لعقلية هذا المجتمع الذي تبهره المظاهر.

إنَّ ما يشنّه عروة من غاراتٍ يعقبها القتل والنهب يجني من ورائه بعض الأموال، وعادةً ما يقصد بها الإبل في عصر ما قبل الإسلام، لكنّه يشتكي من كونه لا ينعم بها؛ لأنَّ عطفه على الصبية الجياع، وعلى كل المَفاقر، يجعله ينفق عليهم ما كسبه، فيبقى هو تحت وطأة الجوع.

إنَّ شعور العربي الميسور بما يقاسيه الجائع من آلام يثير في نفسه لهفة إطعامه، وهو ما نستوحيه من قول حاتم الطائي:

وإنّي لأستحيي حياءً يشقُّني
إذا القوم أمسوا مُرملِي الزاد جُوّعا..

أبيت خَميصَ البطن مُضطَمِرَ الحَشَى
حياءً أخاف اللومَ أن أتضلّعا[١٥]

إنَّ انتشار ظاهرة الجوع في أصقاع الجزيرة العربية رَبّى في نفوس الكثيرين من الأعراب سلوكًا رشيدًا هو الإيثار، فقد آثر العربي الجائعين على نفسه وعلى من يعولهم، فإذا استطعنا استيعاب دلالة شعور الشاعر حاتم الطائي بالحياء، الذي يلذع قلبه حينما يعلم بمن نفد زاده من القوم الجُوَّع، فإنّنا سندرك أنَّ قيمًا إنسانية سادت في المجتمع العربي قبل الإسلام، لكنّها انقرضت في عصورٍ كثرت فيها الخيرات وتنوّعت، لأسباب منها شيوع الاحتكار والأنانية المقيتة على المستوى الفردي والجماعي،

وسعي كلّ النّاس، في عصرنا، لاقتناء مغريات التكنولوجيا التي يحار العقل في تطوّرها وتكاثرها، مع أنّه كان بالإمكان تحكم تلك الأنانية في نفوس قوم حاتم الطائي، الذين ابتلوا بندرة الطعام والماء. إنّ هذا الرجل الجواد، الذي تأصّل فيه إيثار الجُوَّع على نفسه، لا يكتفي بالاستحياء ممّن سُلِّط عليهم الجوع من أبناء قومه، بل يؤثر أن يبيت جائع البطن، هزيلاً؛ مخافة أن يُلام بامتلاء ما بين أضلاعه شِبَعًا وريًّا. وهو كأمثاله من الشعراء - الذين يتخذون مثل هذه القيم الإنسانية المغرقة في النبل مرتكزًا في علاقاتهم الاجتماعية، يدعو من خلال هذا السلوك إلى إطعام الجوَّع، ولو كان ما يملك هو ما يسدّ رمقهم.

فالجوع - الذي ابتُليَ به قاطنو صحراء الجزيرة العربية - اتخذ الشاعر قساوة تحمله رمزًا للصبر الشديد، الذي يُفضي بصاحبه إلى بلوغ المكارم.

كثيرًا ما يقرن شاعر عصر ما قبل الإسلام بين الجوع والنّدى: كما في قول متمم بن نويرة في مَعرض رثائه لأخيه مالك، الذي قُتل بعد أن أُقيم عليه حدّ رفض أداء الزكاة، فوصف ذكريات جوده ومروءته وشجاعته:

لبيبٌ أعان اللُّبَّ منه سماحة
خصيبٌ إذا ما راكب الجدْب أوْضعا

تراه كصدر السيف يهتزُّ للنّدى
إذا لم تجد عند امرىء السّوء مَطمَعَا

وضيفٍ إذا أرْغى طُروقًا بعيره
وعان ثوى في القِدّ حتى تكَنّعا

وأرملةٍ تمشي بأشعث مُحْثل
كفرْخ الحُبارى رأسه قد تضوّعا[١١]

وصف الشاعر أخاه مالكًا بخصالٍ حميدة تعدّ مَفخرة في ذلك المجتمع العربي، منها:

أنّه رحْب الفِناء، سهْل سخي، وهي خلال ضُمَّت إلى تعقُّله فولّدت لديه الجودَ، الذي يسرع بتقديمه إلى الجُوَّع، كما أنّه يكرم الضيف الجائع الذي يضلّ الطريق في الفيفاء يحمل بعيره على الإرغاء «لتجيبه الإبل برُغائها، أو تنبح لرُغائه الكلاب»[١٢]. كما أنّه يكرم الأسير الذي ييبس القيد على جلده، ولا شكّ أنّ حاله هذه كان من أسبابها الجوع، ويجود بماله على الأرملة التي يصحبها ولدها المتلبّد الشَّعَر، الذي ساءت تغذيته بسبب الجوع، الذي تعدّدت آثاره في هذا المجتمع العربي. وقد وظّف الصورة البيانية التشبيهيّة المشخّصة للأثر السيّىء للجوع على البنية الفيزيولوجية لهذا الولد، الذي شبه رأسه وشعره المتفرّق برأس فرخ الحبارى حينما توحي صورته بضعفه الجسمي، الذي يتسبّب في انهيار قواه.

لقد تعامل العربي الموسر مع ظاهرة الجوع بتنوّع سلوكه، الذي يخفّف وطأته على الجياع، فهذا مالك بن حريم الهمداني، أحد الشعراء الفحول قبل الإسلام، يصوّر بعض أنواع هذا السلوك تصويرًا فنيًّا في قوله:

وأكرم نفسي عن أمورٍ كثيرة
حفاظًا، وأنهى شحَّها إن تطلّعا

وهي النفس التي أبَى عليها مناقب أربعًا؛ منها:

ورابعةٌ: أن لا أحَجِّلَ قِدْرَنا
على لحمها حين الشتاء لِنَشبعَا..

ومنّا رئيسٌ يُستضاءُ بنوره
سناءً وحلمًا فيه، فاجتمعا معا

ولا يَسأل الضيفُ الغريبُ إذا شتا
بما زخرَتْ قِدري له حين وَدَّعا

فإنْ يكن غَثًّا أو سميئًا فإنني
سأجعل عينيه لنفسه مَقْنعا[18]

إنَّه الشاعر الذي يمثِّل العربيّ الأبيّ المفعَمَ قلبُه بالأريحيّة، لا يُخفي ما يملك من الطعام على المعوزين، وبخاصةٍ في حمأة القرّ، التي يعزُّ فيها الطعام، بل يمكِّن ضيفَه الجائع من معرفة كلّ ما بحوزته من الطعام، قليلاً كان أو كثيرًا، وبسلوكه «الحضاري» هذا يُشعِرنا بأنّه يدرك ما يُقاسيه الجائع الذي يُشخِّص الضيفَ الغريب العابر للفيافي المقفرة بعد نفاد زاده.

وهذا أعشى باهلة عامر بن الحارث الشاعر المُجيد قبل الإسلام يصوِّر مظاهر الجوع في حالٍ أخرى، ويعطيه مفهومًا آخر، فيقول:

لا يتأرَّى لما في القِدْر يرقُبُه
ولا يزال أمام القوم يقتفرُ

طاوي المَصير، على العَزَّاء مُنصَلِتٌ
بالقوم ليلة لا ماءٌ ولا شجر[19]

إنَّ الشاعر يتوافر على طعام، لكنَّ همّته ليست في المطعم والمشرَب، وإنّما هو مؤثِر للجوع عندما تؤدّي به هذه الحال إلى بلوغ المعالي. فعلى الرغم من كونه ضامر البطن من شدّة الجوع إلاّ أنَّ همّته العالية تحفزه إلى تحمُّل الجُهد: ليكون مُنصلِتا ماضيا في الحوائج محقّقا المجد لقومه، وشبيه به الشاعر الفارس ذو الخرق الطُّهَويّ خليفة بن حمل حين يقول:

لمّا رأت إبلي جاءت حلوبتها
هزلى عجافًا عليها الريش والورق

قالت: ألا تبتغي مالاً تعيش به
ممّا تلاقي، وشر العيشة الرمَقْ

فيئي إليكِ فإنّا معشرٌ صُبُرٌ
في الجَدبِ لاخِفَّةٌ فينا ولا نَزَقُ

إنا إذا حطْمة حتَّت لنا ورقًا
نمارسُ العُودَ حتى ينبُتَ الورقُ[20]

لقد وظَّف آلام الجوع في تصوير صبره وصبر قومه على ما يتركه الجدب من فقرٍ مدقع، عندما تحطّمهم السنة الشديدة، كما أدخل زوجته في هذا المشهد: لأنَّ ما يُحْضِره لها هو مصدر عيشها، لمّا بيَّن أنّها ضجرت وتبرَّمت من شبح الجوع، الذي بدا يتراءى لها بحلول الجدب، فحثّته على طلب المال، لكنّه خفض من جأشها وحضّها على الصبر، الذي تعوَّد عليه حينما يضطر إلى تقشير الورق، في انتظار نزول الغيث.

فإذا كان الجوع يقاوَم بالبحث عن الطعام فإنَّ العربيّ الأبيّ الشامخ الأنف يقاومه بوسيلة أخرى: هي الصبر، الذي يُعينُه على تحمّل تبعاته قيم إنسانية: منها الأنفة والإباء، ورفض الخنوع والذل.

وإذا كانت آلام الجوع القاسية لا تُحتمَل فإنَّ الشاعر أبا داود الجواد يقول:

لا أعدُّ الإقتار عُدما، ولكن
فقدُ مَن رزئته الإعدامُ

من رجالٍ من الأقارب فادوا
من حُذاق همُ الرؤوس العِظامُ

فهمُ للملائمين أناةٌ
وعُرام إذا يُراد العُرامُ

وسَــمــاحٌ لــدى الســنــيــن إذا مــا
قـحَـطَ الـقَـطْـرُ واسـتـقـلَّ الـرِّهـامُ[٢١]

الجوع من أعظم الهموم التي تؤرق الإنسان؛ لأنّه الضعة والهوان، ومصدر الآلام الشديدة، ونافذة الموت، لكنَّ قلّة المال وضيق العيش التي ينجم عنها الجوع لا تعدُّ فقرًا وإعدامًا، ولكن الفقر المُميت في رأي أبي دؤاد هو فقده لرجال أقارب هم الرؤوس العظام:

فـعـلـى إثـرهـم تسَـاقـط نـفسـي
حسـراتٍ، وذِكـرُهـم لـي سَـقـامُ[٢٢]

«وقال الشاعر السُّلَيْك:

وحتى رأيت الجوع بالصيف ضرَّني
إذا قـمتُ تـغشـانـي ظـلال فـأسْـدفُ

يصوِّر الجوع حتى في الصيف، الذي يكثر فيه اللبنُ في البادية، فعندما يشعر به يأخذه الدّوار، حين يقف فتظلم عيناه»[٢٣]، إنّها صورة مشخّصة لما عاناه العربي من ضَرِّ الجوع، الذي لا يسبب له الألم فقط، ولكنه ينهك قواه، فيفقد توازنه، ممّا يؤدّي به إلى السقوط.

وليس حال الشاعر تأبّطَ شرًّا أحسن من حال السُّلَيْك حين يقول:

قـلـيـل ادّخـار الـزاد، إلا تـعِـلّـة
وقد نشز الشُّرسُوف والتصق المِعى
يـبـيت بـمَغنى الوحش حتى ألفنه
ويصبح لا يحمي لها -الدهر- مرتَعًا[٢٤]

تشرُّدُ تأبّط شرًّا وتيهانُهُ في الفيافي بحثًا عمّن يعبُرها كي يسطو على متاعه، وإنفاقه على الفقراء معظم ما يملك، وقلّة الزاد: عوامل جعلته لا يدّخر إلاّ الزاد القليل الذي يسدُّ به الرمق. ممّا يجعله نحيفًا قد برزت أضلاعه، وضمر بطنه من شدّة الطوى، يعاشر الوحش في المفازة التي يجوبها باستمرار، حيث لا يستقرّ في مكانٍ معيّن.

وقد ينهج شاعر ما قبل الإسلام المعبّر عن معاناته للجوع وضرّ الفقر الأسلوب القصصي المشوِّق، ذلك أنَّ بعض دواوين شعراء ما قبل الإسلام تضمّنت ضروبًا من فن القصص الشعري: منها القصّة التي أبدعها المزرد يزيد بن ضرار، الواردة في الأصمعيّات، يصف فيها صيّادًا يعيش في شقاء ضنك العيش. يقول في أبيات:

فعَدِّ قريضَ الشعر إن كنت مُغزِرًا
فـإنَّ غـزيـر الشّـعـر مـا شـاء قـائـل
لِـنَـعْـتِ صُـبـاحِـيٍّ طـويـلٍ شـقـاؤه
لـــه رَقَـمـيَّـاتٌ وصـفـراءُ ذابـلُ
بـقـيـن لـه مـمّـا يُـبَـرِّي، وأكـلبُ
تَـقَـلـقَـلُ فـي أعـنـاقـهـنَّ الـسلاسـلُ..
بـنـاتُ سَـلُـوقـيَّـيْـن كـانـا حـيـاتَـه
فـمـاتـا فـأودَى شـخـصُـهُ فـهْوَ خـامِلُ
وأيـقـن إذْ مـاتـا بـجـوعٍ وخـيْـبـةٍ
وقـال لـه الـشـيـطـانُ إنّـكَ عـائـلُ
فـطـوَّف فـي أصـحـابـه يَـسـتـثـيـبُـهُم
فـآب وقـد أكْـدَت عـلـيـه الـمسـائلُ
إلـى صِـبْـيـة مـثـلِ الـمغـالـي وخِـرْمِـلٍ
رَوادٍ، ومـن شـرِّ الـنـسـاء الـخَـرامِـلُ
فـقـال لـهـا: هـل مـن طـعـامٍ فـإنّـنـي
أذمُّ إلـيـك الـنّـاس، أُمُّـكِ هـابـلُ

فقالت: نَعَم، هذا الطَّويُّ وماؤهُ
ومُحترقٌ مِن حائل الجلد قاحلُ
فلمَّا تناهتْ نفسُهُ من طَعامِهِ
وأمسى طَلِيحًا ما يُعانيهِ باطلُ
تَغشّى، يريد النومَ، فَضْلَ رِدائِهِ
فأعيا على العين الرُّقادَ البلابلُ(٢٥)

أسلوب المزرد في تصوير ما يُعانيه هو وأسرته من ألم الجوع الوصف والتصوير الحسّي، حيث إنَّه وصف شقاءه بالطويل: أي إنَّ الجوع أناخ عليه هو وأسرته باستمرار، كما أنّه اعتمد وصف هزال كلابه، التي تساعده على الظفر بالصيد؛ ليعكس بهذا التصوير الحسّي صورة أثر الفقر في أهله؛ معتمدًا الكناية في قوله: «تَقَلْقَلُ في أعناقهن السلاسل»؛ فهذه الأكلب الستة التي بلغ الهزال منها غايته أصبحت السلاسل التي تحدث في عنقها صوتاً، وهي صورة حسية وصوتيّة، تصوّر شدّة نحافتها من فرط الجوع الذي تعاني منه كصاحبها، وهو ما أودى بحياة اثنين منها، وهو ما يوحي بحرمانه من الصيد الذي كانا يقومان به.

إنَّ انعدام الطعام في الموطن الصحراوي للشاعر المزرد دفعه إلى طلب المعونة من أصحابه، لكنّه لم يظفر منهم بطائل، ربّما لأنّه تمسُّك غريق بغريق. ثمَّ عمد، بأسلوبٍ قصصي وفنّي، إلى وصف هزال صبيته، الذين عَضّهم الجوع، فأبدع صورة فنيّة مؤثّرة: موظّفا وسيلة بلاغية بيانية هي التشبيه، حيث شبّههم بالسهام التي لا نصال لها: فهم في ضعفهم وسوء حالهم ونحولهم مثل هذه السهام.

ثمّ ختم هذه القصة الطريفة المأساوية، التي صاغها صياغة فنيّة بمساءلته زوجته، في حوار مألوف بين الزوج وزوجه في مثل هذه المواقف الصعبة، عن وجود طعام يخفّف من أثر مأساة الجوع، فأجابته بالإثبات: «نعم هذا الطَّويُّ...» ساخرة بهذه الإجابة التهكميّة المتضمنة للمرارة: إذ لا طعام ولا ماء، فأسلم نفسه للسهر: لأنَّ النوم أبى عينيه بسبب معاناته الشديدة للجوع.

لقد سبقت الإشارة إلى أنفة العربي وتضحيته من أجل كرامته، وهي تضحية يعيد تصويرها الشاعر الصعلوك أبو خراش الهذلي إثر حادثة وقعت له: ذلك أنّه أقفر من الزاد أيّامًا «ثمَّ مرَّ بامرأة من هذيل جزلة شريفة، فأمرت له بشاة، فذبحت وشويت، فلمّا وجد بطنه ريح الطعام قرقر، فضرب بيده على بطنه، وقال: إنّك لتقرقري لرائحة الطعام، والله لا أطعمت منه شيئًا! ثمَّ قال: يا ربّة البيت، هل عندك شيء من صبر أو مُرّ؟ قالت: تصنع به ماذا؟ قال: أريده، فأتته منه بشيء، فاقتحمه، ثمَّ أهوى إلى بعيره فركبه، فناشدته المرأة، فأبى، فقالت له: يا هذا: هل رأيت بأسًا، أو أنكرت شيئًا؟ قال: لا والله، ثمَّ مضى، وأنشأ يقول:

وإنّي لأثوي الجوعَ حتى يملَّني
فأحيا ولم تَدنَس ثيابي ولا جِرْمي
وأصطبِح الماء القراحَ فأكتفي
إذا الزادُ أضحى للمُزلَّج ذا طَعم
أرُدُّ شجاع البطن قد تعلمينه
وأوثِر غيري من عيالكِ بالطُّعم
مخافة أن أحيا برَغم وذِلَّة
فلَلموتُ خير من حياة على رغْم(٢٦)

يؤكّد أبو خراش أنّه صبورٌ على استقرار الجوع في بطنه، حتى تطول معاشرته له، طولاً عبّر عنه بكونه

يمله، مفضّلاً هذه الحال على تدنيس ثيابه أو جسمه؛ كناية عن حرصه على كرامته؛ كي لا يريق ماء وجهه، فيكتفي بشرب الماء الخالص صباحًا إذا حمل الجشع البخيل الدنيء على الزاد اللذيذ الطعم. ثمَّ شبَّه الأمعاء بالثعابين لما ترمي إليه من المهالك، مصرِّحًا أنَّه رفض منحها الطعام، وضمنَه الشواء الذي قدّمته له تلك المرأة الشريفة؛ لأنَّ ذلك قد يسبِّب له الذلّة، مفضِّلاً الصّبر، بل الموت، على فقدان أنفته؛ إنّها الشهامة والكرامة المثاليتان.

ومن صور الجوع التي عانى منها العربي قول الحطيئة مستعطفًا عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين حبسه في بئرٍ بسبب هجائه للنّاس هجاءً مقذعًا:

ماذا تقول لأفراخٍ بذي مَرَخٍ
زُغْبِ الحواصلِ لا ماءٌ ولا شجرُ

ألقيتَ كاسبَهم في قعْرٍ مُظلمةٍ
فاغفِرْ - عليك سلام الله - يا عُمر[٢٧]

إنَّها صورةٌ فنيّة أفرغ فيها الشاعر ما عُدّ ضربًا على الوتر المؤثر في نفس الخليفة رضي الله عنه؛ وهو صبية ضعاف لا حول لهم ولا قوّة، ينتظرون قوتهم من والدهم الملقى به في السجن. إنَّ الحطيئة شاعرٌ يتقن وصف المشاهد وصفًا فنيًّا، كما هو متجلٍّ في «القصة» الشعرية التي أبدعها، فقال فيها:

وطاوي ثلاثٍ عاصبِ البطن مُرْمِلِ
ببيداءَ لم يعرف بها ساكنٌ رَسْمَا

أخي جفوةٍ، فيه من الأُنس وحشةٌ
يرى البؤس فيها من شراسته نُعمَى

وأفرد في شعب عجوزًا إزاءها
ثلاثة أشباح تخالهم بُهْما

حُفاةٌ عُراةٌ ما اغتذوا خُبز مِلَّةٍ
ولا عرفوا للبُرِّ مُذْ خُلِقوا طعما

إنَّه تصويرٌ فنّي لمشهد يتجلّى فيه الأثر السيّيء للجوع، الذي تعاني منه أسرة عربي، لم تذق الطعام ثلاثة أيّام، رماها القدر في مَفازة مقفرة، لا زاد عندها؛ عصَبَ كلّ منها بطنه: لعلّه يخفّف من آلام الجوع، اشتدّ عليهم البؤس ولازمهم، حتى تعوَّدوا عليه، فقد انزوت العجوز وصبيتها في شِعب قفر، فهم لشدّة هُزالهم يبدون كالأشباح التي تظهر في صورة ولد المعز الهزيل، حُفاة عُراة، ما عرفوا لخبز البُرِّ طعمًا، ثمَّ استمرَّ الشاعر في وصف مَشهدٍ آخر يُدمي القلب، وفي الآن نفسه يجعل العربيَّ يكبُر في عين من تخيَّل هذا المشهد، إنّه حلول ضيفٍ على هذه الأسرة التي تتضوّر جوعًا، فشعرت بأنَّ صاعقة من الملامة ستعصف بها إن لم تقدم القرى له.

يقول:

رأى شبحًا وسْط الظلام فراعه
فلمَّا بدا ضيفًا تهيّأ واهتمَّا

فقال ابنه لمَّا رآه بِحَيْرة
أيا أبَتِ اذبحني ويسِّر له طَعْما

ولا تعتذر بالعُدْم علَّ الذي ترى
يظنُّ لنا مالاً فيُوسِعُنا ذمَّا

فروَّى قليلاً ثمَّ أحجم بُرهةً
وإن هو لم يَذبحْ فَتاهُ فقد هَمَّا

وقال: هيَا ربَّاه ضيفٌ ولا قِرًى
بحقّك لا تحرمْه تَالليلة اللحما

إنّها لحظة حَرجة لأسرة تربَّت على الأَنَفَة وإكرام

الضيف، وخشية الملامة، ولو على شيء مظنون لا يد لها فيه، وكيف لا وهي تدرك أفاعيل الجوع الذي تعاشره باستمرار؟! ممّا يجعلنا لا نستغرب الدلالة العميقة للموقف الدرامي الذي تخيّله الشاعر، وهو خطاب الابن لأبيه حين عرض عليه ذبحه، لتقديم لحمه للضيف.

لكن من الثابت أنَّ بعد العسر يسرًا، وهو ما صوّره الحطيئة في مشهدٍ آخر قال فيه:

فبينا هما، عَنَّت على البُعد عانَةٌ
قد انتظمت من خلف مِسْحَلها نظْما

ظماء تريد الماء فانساب نحوها
على أنَّه منها إلى دمها أظما

فأمهلها حتى تروَّت عِطاشُها
فأرسل فيها من كِنانته سهما

فخرَّت نَحوص ذات جحش فتيَّة
قد اكتنزت لحمًا، وقد طبِّقت شحمًا..

فباتوا كرامًا قد قضوا حقَّ ضيفهم
فلم يَغرموا غرْمًا وقد غنِموا غنما(٢٨)

فقد فُرج الكرب، وعمَّت البشرى نفوسهم لمَّا ساق لهم القَدَرُ صيدًا ثمينًا أطعموا الضيف من لحمه.

وقد سبق عنترةُ إلى تصوير نفس العربي الأبيَّة، وصبره وتحمُّله لألم الجوع للحفاظ على أنفته وكرامته، حيث يقول:

ولقد أبيتُ على الطَّوى وأظلُّه
حتى أنال به كريمَ المأكل

روى أبو الفرج الأصبهاني أنّه أُنشِدَ النبي ﷺ قول عنترة: (ولقد أبيت على الطوى...) فقال ﷺ: (ما وُصِف لي أعرابي قطّ فأحببت أن أراه إلاَّ عنترة)(٢٦).

ولم يشذ موقف زهير بن أبي سُلمى عن هذه المواقف النبيلة التي تربط الكرم بمأساة الجوع التي عاناها العربي في صحرائه، بل نجده يجعل إكرام الجوعى ضمن الصفات التي مدح بها الجواد سنان ابن أبي حارثة المُرِّي، يقول:

إذا السنة الشهباء بالناس أجْحَفَتْ
ونالَ كرامَ المال، في الجَحْرة، الأكلُ

رأيتُ ذوي الحاجاتِ حولَ بيوتِهم
قَطِيناً بها، حتى إذا نَبَتَ البَقْلُ

هنالك، إنْ يُستخْبَلوا المالَ يخبلوا
وإن يُسألوا يُعْطوا، وإن يَيْسِروا يُغْلُوا(٢٩)

فقد ربط الشاعر الحكيم ما تتركه السنة الشديدة البرد، التي تحجر الناس في البيوت فتضرّ بهم، وتهلك أموالهم، بجود سنان بن أبي حارثة وأمثاله من أجواد العرب، الذين يلزم المعوزون بيوتهم، فيشاركونهم في أموالهم حتى ينزل الغيث، فيخصب الناس، وينبت البقل.

إنَّها صورةٌ من صور المجاعة التي تعوَّد عليها العربي في صحرائه، تحفز الميسورين الأجواد على إكرام الجوعى، وقد برع الشعراء في تصويرها تصويرًا فنيًّا يختلف باختلاف أسلوب كل شاعر ودرجة إحساسه بهول المأساة، منبهين الميسورين إلى الاقتداء بسلوكهم النبيل.

ولم ينفرد الشاعر العربي السالف الذكر بتصوير ظاهرة الجوع في مجتمعه، وما تتركه في نفسه من آلام ومتاعب معنوية، بل إنَّ المرأة الشاعرة عبَّرت عن إحساسها بمأساة صراع العربي مع الجوع، فالخنساء تماضر بنت عمرو ربطت ظاهرة الجوع

بالمبادرات الإنسانية لأخيها صخر، الذي كان من أجواد قومه، تقول في رثائه:

يا فارس الخيل، إذ شُدّت رَحائلُها
ومُطعِمَ الجُوَّعِ الهَلكَى إذا سَغَبوا

كَم من ضرائكَ هُلاّكٍ وأرملةٍ
حَلّوا لديك فزلّت عنهمُ الكربُ[٣٠]

وتقول في رثائه كذلك:

ولا تراه وما في البيت يأكله
لكنّهُ بارزٌ بالصحنِ مِهمارُ

ومُطعِمُ القوم شحمًا عند مَسْغَبهم
في الجُدُوبِ كريم الجَدِّ ميسارُ

وتقول في رثائه:

لِيَبْكِه مُقترٌ أفنى حَرِيبَتهُ
دهرٌ وحالَفَهُ بؤسٌ وإقْتارُ[٣١]

ومن الصفات التي رثته بها:

مأوى الضَّريك ومأوى كلِّ أرملةٍ
عند المُحولِ إذا ما هبَّت القُرَرُ[٣٢]

شاع عن هذه الشاعرة الفَذّة أنَّ قريحتها الشعرية فتّقها فقدانُها لأعزّ إخوتها صخر فقدانًا أسال دموعها التي طال انهمارُها، فدفعها حبُّها الفريد له إلى رثائه بأحسن الصفات التي يفتخر بها الإنسان الأبيّ في مجتمع ما قبل الإسلام بالجزيرة العربية، ممّا يبيِّن أهمية أثر مظاهر الجوع في قلب الشاعرة وأخيها صخر أيّام حياته. فقد وصفته في هذه الأبيات الشعرية بفارس الخيل، وميّزتْ فروسيته بكونها تتجلّى أكثر عندما تُشدُّ سروج هذه الخيل، استعدادًا لخوض المعركة التي تبرز فيها شهامته، ثمَّ قرنتْ شجاعته بكرمه وبسط جوده على الجُوَّع الهلكى، الذين أضرَّتْ بهم المَسغَبة، فشخَّصَت مخاطر الجوع ببنياتٍ تركيبية معبِّرة، كدَّسَتْ فيها الألفاظ المعجمية المصوِّرة لقساوة الجوع: (الجوَّع، والهلكى، وسغبوا، والضرائك: التي تدلُّ على أسوء الفقراء حالاً، والكرب، والأرملة: اللفظ المقرون عادةً بالفقر – على أنَّ الذي يعول الأسرة في المجتمع العربي هو الأب – والجُدوب، ومقتر، وحريبة: وهي المال المسلوب، وبؤس، وإقتار، والمُحول: وهي الجدب).

وبهذه الجولة في فضاء إبداعات شعرية قبل الإسلام، التي تعبِّر عن تعامل الشاعر العربي مع الجوع: الظاهرة الطبيعية الملازمة لحياة المخلوقات المحتاجة للغذاء، يتجلّى لنا أنَّ الشعراء الذين عانوا من ألم الجوع، أو الذين عايشوا مشهده، تربَّت فيهم روح الإحساس العميق بمأساة الجوعى، والإشفاق على شقاوتهم، فعبَّروا عن هذا الإحساس الإنساني بأشعار تجمع بين الجمال الفني، وتشخيص مأساة المتضوِّرين جوعًا، كما أنَّ ثلَّة من الميسورين منهم حاولت أن تخفِّف عنهم معاناتهم الشديدة باتِّصافهم بسلوكٍ تقوده الأريحيَّة والتنافس في إكرامهم، إضافةً إلى سلوك الصعاليك الذين ينهبون باليمنى، ويكرمون المعوزين باليسرى، ولعلَّ الغاية الفنيّة لهذا الشاعر العربي بناء صور شعرية فنيّة مفعمة بأحاسيسه الصادقة تجاه هذه الشريحة العريضة من أبناء مجتمعه القبلي، وتشخيصه لمظاهر الجوع الذي يَحْطِمها، وأثره في حياتها، هادفًا إلى الدعوة لنهج سلوك التكافل الاجتماعي، على أساس أنَّ ما يملكه الإنسان من مال ليس من حقّه أن يستأثر بالانتفاع به كلّه، ولكن فيه حقٌّ للسائل والمحروم، الذي أقرَّه الإسلام بطريقته العادلة الخاصّة به. ●

الحواشي

١ - ديوان الأعشى: ١٨.
٢ - طبقات فحول الشعراء: ١/١٣٨.
٣ - أشعار الشعراء الستة الجاهليين: ٢/٦٩.
٤ - شعر زهير بن أبي سلمى.
٥ - من محاضرات الدكتور عزة حسن في السلك الثالث بكلية الآداب بالرباط سنة ١٩٧٨.
٦ - الشعراء الصعاليك في العصر الأموي:١.
٧ - المحاسن والمساوىء: ٣١٥.
٨ - ينظر الشعراء الصعاليك في العصر الأموي: ٣١.
٩ - الشعراء الصعاليك في العصر الأموي: ١٢.
١٠ - ديوان عروة بن الورد: ١٠٥ - ١٠٦.
١١ - المصدر السابق: ١١٠.
١٢ - المصدر السابق: ١٧١ - ١٧٣.
١٣ - المصدر السابق: ١٧٤ - ١٧٥.
١٤ - المصدر السابق: ١٩٦.
١٥ - الفاضل: ٤١.
١٦ - جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام: ٣٦١.
١٧ - المفضليات: ٢٦٥ - ٢٦٦. وتضوَّع: تفرق شَعرُه.
١٨ - المصدر السابق: ٢٦٦.
١٩ - الأصمعيات: ٦٣، ٦٤، ٦٦، ٦٧.
٢٠ - المصدر السابق: ٩٠.
٢١ - المصدر السابق: ١٢٤.
٢٢ - المصدر نفسه: ١٨٧.
٢٣ - المصدر نفسه: ١٨٨.
٢٤ - مجمع الأمثال للميداني: ١/١٠.
٢٥ - ديوان الخنساء: ٢٢.
٢٦ - الأصمعيات: ١٠١ - ١٠٢.
٢٧ - كتاب الأغاني: ٢١/٢١٤.
٢٨ - المصدر السابق: ٢/١٨٦.
٢٩ - تنظر القصة في: الشعر العربي إلى أوائل القرن الثاني الهجري: ٢٠: وشعر زهير ابن أبي سلمى: ٤١ - ٤٢.
السنة الشهباء: البيضاء من الجدب، وانعدام النبات.
الحَجْرة: الشديدة التي تَحجر الناس في بيوتهم، فتمنعهم من الخروج. الاستخبال: التكرُّم، وأصله أن يستعير الرجل من الرجل إبلاً فيشرب ألبانها.
«وإن ييسروا يغلوا»: إذا قامروا بالميسر يأخذون سمان الجزر، فيقامرون عليها، لا ينحرون إلاّ غالية.
٣٠ - ديوان تأبّط شرًّا وأخباره: ١١٥. التعِلَّة: والتحلَّة: القليل الذي يُتَعلَّل به ويُسد به الرمق من الزاد. الشُرسوف: جمعه: شراسيف: أطراف أضلاع الصدر التي تشرف على البطن، ونُشوزها: بروزها من شدّة ضمور البطن والجسم. التصق المعى: أي التصقت الأمعاء: كناية عن انطواء البطن وضموره، أثّر فيه الطوى حتى هزل. ينظر هامش ديوان تأبّط شرًّا وأخباره: ١١٥.
٣١ - ديوان الخنساء: ٤٥ - ٤٦.
٣٢ - المصدر السابق: ٥٥.

المصادر والمراجع

- **أخبار - أشعار الستة الجاهليين**، للأعلم الشنتمري، ط١، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٩.
- **الأصمعيات**، لعبد الملك بن قريب، تح. أحمد محمد شاكر، وعبدالسلام هارون، ط٤، دار المعارف بمصر.
- **الأغاني**، لأبي الفرج الأصبهاني، تح. عبدالكريم إبراهيم الغرباوي، ومحمود محمد غنيم، مؤسسة جمال للطباعة والنشر، بيروت.
- **جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام**، لأبي زيد القرشي، تح. علي محمد البجّاوي، دار نهضة مصر، الفجالة، القاهرة.
- **ديوان الأعشى**، لميمون بن قيس، تح. محمد محمد حسين، ط٧، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣م.
- **ديوان تأبّط شرًّا وأخباره**، جمع علي ذو الفقار شاكر، ط١، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٤.
- **ديوان عروة بن الورد**، شرح الدكتور السعدي ضناوي، ط١، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٦م.
- **شعر زهير بن أبي سلمى**، صنعة الأعلم الشنتمري، ط٢، دار القلم العربي، حلب، ١٩٧٣م.
- **الشعراء الصعاليك في العصر الأموي**، للدكتور حسين عطوان، دار المعارف بمصر، ١٩٧٠م.
- **طبقات فحول الشعراء**، لابن سلام، شرح محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، د.ت.
- **الفاضل**، للمبرد، محمد بن يزيد، تح. عبدالعزيز الميمني، ط٢، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٩٥م.
- **القصة في الشعر العربي في أوائل القرن الثاني الهجري**، لعلي النجدي، دار نهضة مصر.
- **المحاسن والمساوىء**، للبيهقي، تح. محمد سويد، ط١، دار إحياء العلوم، بيروت، ١٩٨٨م.
- **المفضليات**، للمفضل الضبي، تح. أحمد محمد شاكر، وعبدالسلام هارون، ط٥، دار المعارف بمصر.

المعرّب والدخيل في كتاب (العين) دراسة ومعجم

الدكتور/ عبد العزيز ياسين عبد الله
جامعة الموصل
كلية التربية - قسم اللغة العربية
الموصل - العراق

في العربية ظواهر لغوية عديدة، لعلّ من أشهرها وأكثرها شيوعًا ما اصطلح على تسميته بظاهرة (التعريب)، أو (الاقتراض)[1].

ومفاد هذه الظاهرة ما نجده في العربية من ألفاظ أعجمية، دخلت إليها، وانضمت إلى مفردات معجمها اللغوي، بعد أن حقق العرب - قبل الإسلام وبعده - اتصالاً متنوعًا بالأمم المجاورة لهم. وقد كان من نتيجة هذا الاتصال وما صاحبه من تطور حضاري ظهور ألفاظ مستعملة، لم يكن للعرب، ولا للغتهم. عهدٌ بها من قبل[2].

ولعلّ شيوع استعمال هذه الألفاظ، وتطاول الزمن عليها، وصوغ أكثرها على وفق أبنية العربية، أفضى بها لأنْ «تصبح جزءًا من العربية، وربّما تنوسي أصلها الأجنبي»[3]. وأن تكون واقعًا لغويًا له دلالته المعتبرة على نموّ العربية وقدرتها على مواكبة التطوّر. وقد أطلق على تسمية هذه الألفاظ - منذ نشأة الدراسات اللغوية - مصطلحان، هما (المعرّب) و(الدخيل). ويكاد يستقرّ مفهومهما عند الدارسين المحدثين بأن يُراد بالأول اللفظ الأعجمي المستعمل بالعربية، بعد أن طوّعه العرب بألسنتهم وغيّروا في بنيته بالزيادة أو الحذف أو الإبدال؛ ليوافق أصول كلامهم، ويكون شبيهًا باللفظ العربي، ويُراد بالثاني اللفظ الأعجمي المستعمل بالعربية كما هو في لغته الأصلية، من غير تغيير[4].

وقد أولى اللغويون - قديمًا وحديثًا - عنايتهم بمفردات هذه الظاهرة، وصنفوا فيها كتبًا، ذكروا فيها جملة من الضوابط التي يُعرف بها اللفظ الأعجمي من العربي، وجمعوا من ألفاظها ما وقع إليهم منها، وما وجدوه في المصادر اللغوية، ولا سيّما المعجمات منها. ومن بين الكتب المتخصّصة بهذه الألفاظ كتاب (المعرّب) للجواليقي (ت ٥٤٠هـ)، وكتاب (شفاء الغليل في كلام العرب من الدخيل) للشهاب الخفاجي (ت ١٠٦٩هـ)[٤].

وتعدُّ المعجمات العربية واحدة من أوسع المصادر اللغوية التي تضم في متونها عددًا كبيرًا من الألفاظ الأعجمية، إضافةً إلى ما يُقال في شأنها من ضوابط وأحكام وأصول. ويأتي في مقدمة هذه المعجمات كتاب (العين) للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ). وهو من أشهر كتب اللغة، إن لم يكن أشهرها قاطبة؛ إذ لا يخفى على الدارسين المتخصّصين ما له من أهمية ومكانة، فهو بحقّ صدر معجمات العربية، ومصادرها اللغوية المعتبرة. وقد نال هذا الكتاب حظًّا موفورًا من عناية العلماء به، وأقيمت بشأنه دراسات عديدة أبانت عن ريادته في التأليف المعجمي، ومنهجه، وقيمته العلمية، وجهد مؤلّفه فيه، إضافةً إلى ما يختص منها بواحدٍ من الموضوعات الواردة فيه.

ومهما يكن من أمر تلك الدراسات المنجزة، وتنوّع مناهجها، فإنّ المادة اللغوية في هذا الكتاب لم تحظ بعد - على حدّ علمنا - بدراسة وافية شاملة تغطي كلّ ما تنطوي عليه المادة من مفردات علوم العربية، وما يرد في نصوصها من ظواهر وسمات لغوية.

وقد انعقد هذا البحث على استقصاء ما في كتاب (العين) من الألفاظ الأعجمية، ومن ثمّ دراستها وترتيبها في معجم لغويّ، إضافةً إلى توثيقها بالمصادر المعتمدة، هادفا بذلك بيان جهد المؤلّف وإسهامه في هذا الموضوع. وشاء البحث أن تكون دراسته لهذه الألفاظ موزّعة على فقرات، يختصّ كلّ منها بجانبٍ محدّد من جوانب المادة العلمية، دراسة قوامها الوصف والإيجاز، وفق ما تقتضيه الدراسة المعجمية.

وقد رأينا أن نقسمه إلى قسمين، خُصّص الأول منها لدراسة الألفاظ دراسةً وصفيّة، وفق ما تقتضيه المادة المجموعة: وخُصّص الثاني لمعجم الألفاظ، وهي مرتّبة على حروف المعجم، وحسبنا أن يكون هذا الجهد المتواضع إسهامًا في ميدان الدرس اللغوي، حينما يقتضي الدرس تعريفًا أو كشفًا لجهود الروّاد من علماء العربية.

القسم الأول

الدراسة

تتوزّع دراسة الألفاظ الأعجمية الواردة في كتاب (العين) في مطالبَ شتّى، يتّضح تحديدها وتفصيلها في الفقرات الآتية:

١ - بلغ مجموع الألفاظ الأعجمية التي وقفنا عليها في الكتاب (١٩٨) لفظٍ. وهي الألفاظ التي نصَّ المصنّف على بيان أحكامها، أو أصولها اللغوية، وبالشكل الذي يُعدّ تصريحًا على أعجميتها، أو ما يقرب من ذلك. وسنبيّن في فقرةٍ لاحقة شكل هذه الأحكام.

ومعظم هذه الألفاظ ممّا استعمله العرب في كلامهم، أو ما اصطلح على تسميته بالمعرّب أو الدخيل، وفيها مجموعة أخرى لم يستعملها العرب في كلامهم، وإنما ذُكرت في سياق تفسير ألفاظ العربية بقصد المقابلة، دون إرادة الاستعمال. ولم يخل الكتاب من ألفاظ أعجمية لم يورد في حقّها حكمًا، أو أنه ذكر لعدد منها أحكامًا لا تتضح بها صراحةً على أنّها أعجمية. وقد ترجح عندنا أن تكون من جملة ما نصّ على بيان حكمه، اعتمادًا على قرائنَ يتضمّنها

سياق التفسير، وعلى ما في المصادر المعتمدة. وقد ذيّلنا المعجم المصنوع بطائفةٍ منها: لتكون أمثولة لها، دون أن نتوسّع في استقصائها: لأنّ البحث منعقدٌ أساسًا على بيان المصرّح به من الألفاظ الأعجمية، إضافةً إلى أمورٍ أخرى تقتضي التحديد والاختصار.

ولا نقطع بعدم وجود ألفاظ أخرى غير التي ذكرت في هذا البحث، على الرغم من أنّ استقصاءنا لها كان موفيًا. وتتوزّع دلالات الألفاظ المجموعة ومعانيها على عدّة مجالات، وأكثر ما يكون منها في النبات، والحيوان، والأطعمة، والآلات، وأسماء الأشياء، وأوصافها، والأماكن، والألعاب، وغيرها. وهي في جملتها من المحسوس المنظور، وقلّ ما يكون منها في المعاني المجرّدة.

٢ - وردت الألفاظ في سياق المواد اللغوية ونصوصها التي ضمّها الكتاب: وهي في جملتها معروضةٌ وفق المنهج المعجمي العام الذي سار عليه المصنّف. ومن أبرز ما يختصّ بها منه:

- ذكر اللفظة، وبيان معناها، ثمّ بيان حكمها. ومن ذلك قوله: (والأَنْجَرُ: مرساة السفينة، وهو اسمٌ عراقي)[٦].

- ذكر حكم اللفظة أوّلاً، ثمّ ذكر معناها. ومن ذلك قوله: (الأَرَنْدَجُ: دخيل، وهو الأديم الأسود)[٧].

- ذكر اللفظة، وذكر حكمها، دون ذكر معناها. ومن ذلك قوله: (والباسُور: معرّبة)[٨]، وقوله: (والصَرْمُ: دخيل)[٩].

- ذكر حكم، أو حكمين، للفظة الواحدة، وربّما يرد لنسخها ثلاثة أحكام، ومن أمثلة ذلك قوله: (وإيْلُ: اسمٌ من أسماء الله عزّ وجلّ، بالعبرانية)[١٠]، وقوله: (السمسار: الذي يبيع البرّ للناس.. فارسية معرّبة)[١١]. وقوله: (الطَّرْخة: ماءٌ يجتمع كالحوض الواسع عند مخرج القناة.. ثمّ يفتح منها إلى المزارع، دخيل، ليس بعربية محضة)[١٢]. ونص في موضع لاحق على أنّها بالفارسية[١٣].

- ذكر اللفظة العربية، وبيان معناها، ثمّ ذكر ما يُقابلها في الكلام الأعجمي، دون أن يكون المقابل مستعملاً في العربية، أي إنّها من غير المعرب أو الدخيل، ومن ذلك قوله: (والغُمْلول: حشيشة تُطبخ فتُؤكل، تسمّيه الفرس بَرْغَسْت)[١٤].

- ذكر الأصل اللغوي الذي تعود إليه اللفظة الأعجمية، كأن ينصّ على أنّها فارسية أو نبطية أو عبرانية، أو غيرها من اللغات، ومن ذلك قوله: (البَرْنَكان: كساءٌ أسود، بلغة أهل العراق)[١٥]، وقوله: (والبُهار: قبطية، ثلاث مئة رطل)[١٦]، وقوله: (لادَهْلَ، بالنبطية: لا تَخَفْ)[١٧].

- ذكر ضوابط عامّة يُعرف من خلالها اللفظ الأعجمي من اللفظ العربي، ومن ذلك قوله: (الأَقْلَش: اسمٌ أعجمي، وليس في كلام العرب شين بعد لام مع القاف إلاّ دخيل)[١٨]. وسيرد بيانها في فقرةٍ لاحقة.

٣ - تتنوّع الأحكام المنصوص عليها للألفاظ الأعجمية، بتنوّع صيغ التعبير عنها، فقد ينصّ على أنّ اللفظة أعجمية، أو ليست بعربية، أو أنّها معرّبة أو دخيلة، دون ذكر أصلها اللغوي الذي تعود إليه، وقد ينصّ على بيان الأصل الأعجمي الذي تعود إليه، فيذكر أنّها فارسية، أو من كلام أهل العراق، أو نبطية، أو عبرانية، أو غيرها من اللغات. وقد يرد للفظة الواحدة حكمٌ أو حكمان، وفيما يأتي بيانٌ بالأحكام الواردة في الكتاب مع ذكر عدد مرّات ورود كلّ منها:

- ليست بعربية محضة(١١)، ليست بعربية(٨)، ليست من كلام العرب(٣)، ليس بعربي(١)/ غير عربية(١)/ ليست بمحضة(١) ليست من محض

العربية(١)/ ليس في كلام العرب(١)/ لم يستعمل في العربية(١)/ ليس من كلام البادية(١).

- أعجمي(٣)/ أعجمية(٣)/ اسمٌ أعجمي(١)/ كأنه اسمٌ أعجمي(١).

- معرّب(٢٩) عُرّبت(٤)/ إعراب(٥)/ عرّبته العرب(١).

- دخيل(٣١).

- معرّب دخيل(٢)/ دخيل معرّب(٤).

- فارسية(٣٠)/ تسميه الفرس(٦)/ مشتق من الفارسية(٢)/ كأنّها فارسية(١)/ كأنّه فارسي(١).

- تسميه العجم(٦)/ من كلام العجم(٣) بلسان العجم(٢) مشتق من كلام العجم(١)/ عجمي(١).

- من كلام أهل السواد(٣)/ سوادية(٣)/ اسم سوادي(٢)/ بلغة أهل السواد(٢)/ يسمي به أهل السواد(١)/ بلغة السواد(١).

- كلمة عراقية(٣) بلغة أهل العراق(٣)/ من كلام أهل العراق(٢)/ اسم عراقي(١)/ كلام عراقي(١).

- نبطية(٨)/ رومية(٦)/ عبرانية(٣)/ بلغة الهند(١)/ هندية(١)/ خراسانية(١)/ بلغة خراسان(١)/ بلغة السريانية(١)/ أظنها بالسريانية(١)/ حميرية(١)/ بلغة حمير(١)/ حميرية عبادية(١) عبادية حيرية(١)/ قبطية(١)/ سندية(١)/ بالسمنية(١)/ حبشية(١)/ بلغة أفريقية(١)/ في كلام أرمينية(١)/ من كلام بَلْعَم(١)/ بلغة أهل الطائف والغور(١)/ في لغة البربر ومصر(١)/ بغدادية(١).

- ليست بعربية محضة ولا فارسية(٢)/ تسميه العرب والعجم(١)/ عربية محضة، ويقال: ليست بعربية(١).

ويتضح من هذا البيان شيوع استعمال مصطلحي (المعرّب) و(الدخيل). وغلبة الألفاظ المنسوبة إلى الفارسية، مع ترجيح كون الألفاظ المنسوبة إلى كلام العجم أو كلام أهل العراق أو كلام أهل السواد فارسية أيضًا، بحكم مجاورة بلاد فارس لأرض العراق، ممّا يسوّغ وجود التأثير اللغوي بينهما، واستعمال ألفاظ أحدهما في لغة البلد الأخر.

٤ - استعمل المصنف مصطلح (معرب) وما اشتق من لفظه في (٣٩) موضعًا، واستعمل مصطلح (دخيل) في (٣١) موضعًا، وجمع بين المصطلحين في (٦) مواضع، ولم يحدّد مفهومهما. ولا نكاد نجد في كلِّ المواضع التي ورد فيها المصطلحان ما يُشير إلى فهمٍ مغاير لما هو شائعٌ عند اللغويين من أنَّ المعرّب هو اللفظ الأعجمي الذي استعمله العرب، وأحدثوا فيه تغييرًا، وأنَّ الدخيل هو اللفظ الأعجمي المستعمل في كلام العرب من غير تغيير. ويتأكّد هذا الفهم في تفسير عددٍ من الكلمات الأعجمية الواردة في الكتاب والتي نصّ على أنّها معرّبة أو دخيلة، مع بيان ما حصل في المعرّب من تغيير. ومن ذلك قوله: (البُدّ: بيتٌ فيه أصنام وتصاوير، وهو إعراب بُتْ بالفارسية)[١٩]. فهي معربة، أبدلت التاء فيها دالاً، وقوله: (والخَوَرْنَقُ: نهر، وهو بالفارسية: خُرَنْكاه، فعُرّب الخَوَرْنَق)[٢٠]، وقوله: (الخِيدُ: أصلها: خِيذ، فارسية، فحوّلوا الذال دالاً تعريبًا)[٢١]، ومن أمثلة الدخيل الذي لم يحصل فيه تغيير قوله: (البَرْدَجُ: السَّبْيُ، دخيل)[٢٢]، وقوله: (البَقَّمُ: شجرة.. وإنما علمنا أنّه دخيل: لأنّه ليس للعرب كلمة على بناء فَعَّل، ولو كانت عربية لوجد لها نظير)[٢٣].

وقوله: (الجُرْبُزُ: الخبُّ من الرجال، دخيل)[٢٤].

وأمّا الجمع بين المصطلحين في الحكم على الكلمة الواحدة، فلا يتعارض مع المفهوم المتقدّم لكلٍّ منهما، فهي دخيلة؛ لأنّها أعجمية الأصل، غير عربية، وهي معرّبة لأنها مستعملة في كلام العرب وفق أحكامهم ونهجهم. وممّا ورد من ذلك قوله: (والسِّجّيل: حجارة كالمَدَر، وهو حجرٌ وطين، ويُفسّر أنّه معرّبٌ دخيل)[٢٥]، وقوله: (الفرانِق: دخيل معرب)[٢٦].

أمّا مصطلح (الأعجم) فقد نصَّ المؤلّف على أنّه (كلّ كلامٍ ليس بلغةٍ عربية)[٢٧].

وأمّا ما نصَّ على أنّه (ليس بعربية) أو ما شابه هذا التعبير، فدلالته واضحة، ولا يُراد به إلاّ اللفظ الأعجمي. ويمكن القول إنَّ مصطلح (الأعجمي) أو ما يقابله ذو مفهوم عامّ يُراد به المستعمل وغيره، فما كان مستعملاً فهو معرّب أو دخيل، وما لم يكن مستعملاً فهو الأجنبي.

٥ - وردت في الكتاب جملةٌ من الضوابط والأحكام والسمات، ترتقي في مضامينها لأن تكون بمستوى القواعد العامّة التي يعرف بها اللفظ الأعجمي من اللفظ العربي، وتتنوّع تلك الضوابط أو القواعد بتنوّع الخصائص اللغوية التي يتسم بها اللفظ العربي في بنائه وضبطه. فمنها ما يتعلّق بذات الحرف بوصفه صوتًا، أو بترتيبه، أو اجتماعه مع حرف أخر في بنية الكلمة الواحدة، ومنها ما يتعلّق بضبط حروف الكلمة أو وزنها الصرفي. وقد أورد الجواليقي في كتابه (المعرّب)[٢٨] عددًا من هذه الضوابط. وفيما يأتي ذكرها، والنصوص الواردة فيها:

- «قال الليث: قال الخليل: الخماسي من الكلمة على خمسة أحرف، ولا بدّ أن يكون من تلك الخمسة واحد أو اثنان من الحروف الذُّلْق: ر، ل، ن، ف، ب، م. فإذا جاءت كلمة رباعية أو خماسية لا يكون فيها واحد من هذه الستة، فاعلم أنّها ليست بعربية..)[٢٩]. ومثّل لذلك بالكلمتين (الحضائج) و(الخَضَعْثَج)، ونصّ على أنَّ (الدُّعْشُوقة) ليست بعربية محضة (لتعريتها من حروف الذلْق والشفوية»[٣٠].

- وقوله: «المُهَنْدِسُ.. مشتق من الهَنْدَزَة، فارسي، صُيّرت الزاي سينًا؛ لأنّه ليس بعد الدّال زاي في شيء من كلام العرب»[٣١].

- وقوله: «العِلَّوْشُ: الذئب، بلغة حمير، وهي مخالفة لكلام العرب؛ لأن الشينات كلّها قبل اللاّم»[٣٢]. ونصَّ على أنَّ (الأَقْلَش) اسمٌ أعجمي، وقال: «وليس في كلام العرب شين بعد لام مع القاف إلاّ دخيل»[٣٣].

- وقوله: «الأواغِيُّ، تُثقل وتُخفّف: مَفاجر الدِّبار في المزارع، الواحدة أغِيّة وأغِيَة، وهو من كلام أهل السواد؛ لأنَّ الهمزة والغين لا تجتمعان في بناء كلمة واحدة»[٣٤].

- وقول الخليل: «القاف والكاف لا يجتمعان في كلمة واحدة، إلاّ أن تكون الكلمة معرّبة من كلام العجم، وكذلك الجيم مع القاف لا يأتلف إلاّ بفصلٍ لازم..»[٣٥]، وقوله أيضًا: «القاف والكاف لاّ يأتلِفان، والجيم لا تأتلف معهما في شيء من الحروف إلاّ في أحرفٍ معرّبة..»[٣٦].

- وقوله: «والقاقُزَّةُ: مشربة.. ويقال: هي أعجمية، وليس في كلام العرب مثلها ممّا يُفْصل بين حرفين مثلين ممّا يرجع إلى بناء (قفز) ونحوه..»[٣٧].

- وقوله: «الدَّكَكْصُ: اسم نهر بالهند، بلغتهم، ليست بعربية، ودليل ذلك أنّه لا يلتقي في كلمةٍ عربية حرفان مثلان في حشو الكلمة إلاّ بفصلٍ لازم»[٣٨].

- وقوله: «النَّرْمَقُ: فارسية معرّبة، ليس في كلام العرب، كلمة صدرها (نَرْ) نونها أصلية»[٣٩].

- وقوله: «السُّقُرْقَع: شراب لأهل الحجاز من الشعير



والحبوب قد لهجوا به، وهذه الكلمة حبشية، وليست من كلام العرب، وبيان ذلك أنّه ليس من كلام العرب كلمة صدرها مضموم وعجزها مفتوح إلاّ ما جاء من البناء المرخّم نحو الذُّرَحْرَحَةُ..»[40].

- وقوله: «الكَشْخانُ: الدَّيُّوثُ، وهو دخيل: لأنّه ليس في كلام العرب رباعيّة مختلفة الحروف على فَعْلال، ولا يكون إلا بكسر الصّدر، غير كَشْخان فإنّه يُفتح»[41].

- وقوله: «البَقَّمُ: شجرة.. وإنّما علمنا أنّه دخيلٌ: لأنّه ليس للعرب كلمة على بناء «فعّل» ولو كانت عربية البناء لوُجد لها نظير..»[42].

- وقوله: «ومَتّى: اسم والد يونس - عليه السلام - بوزن فَعْلَى، وذلك أنّهم لمّا لم يكن في كلامهم في آخر الاسم بعد فتحة على بناء «مَتّي» حملوا الياء على الفتحة التي قبلها فجعلوها ألفًا، كما يقولون من غَنّيْتُ: غَنّى.. وهي بلغة السريانية مَتّي»[43].

- وقوله: «مَشْخَلَبَة: كلمة عراقية، ليس على بنائها شيء من العربية، وهو الذي يُتّخذ من الليف والخَرَز أمثال الحُلِيِّ»[44].

هذه جملة الضوابط والأحكام التي نصَّ المصنّف على بيانها في معرفة ما يتميّز به اللفظ العربي من اللفظ الأعجمي، وقد ورد معظمها في المصادر اللغوية نقلاً عن الخليل أو صاحب كتاب (العين)، ولا سيّما في كتابي (تهذيب اللغة) للأزهري (ت ٣٧٠هـ) و(لسان العرب) لابن منظور (ت ٧١١هـ).

٦ - أسفرت دراسة الألفاظ الأعجمية الواردة في كتاب (العين) وتوثيقها عن النتائج الآتية:

- الريادة في بيان الألفاظ الأعجمية المستعملة في كلام العرب، إضافة إلى ذكر ألفاظ أخرى لم تستعمل في كلامهم.

- استعمال مصطلحي (المعرّب) و(الدخيل). وبالمفهوم اللغوي الذي يتحدّد به كلٌّ منهما، والجمع بينهما في عدّة مواضع.

- ذكر ألفاظ أعجمية لم يرد لها ذكر في المصادر اللغوية المعتمدة، ومنها[45]: (الجُنْبُخ) و(الخَضَعْثَج) و(سَعْن) و(سَنْجَد) و(العِلَّوْس)، وغيرها.

- ذكر أحكام لم يرد ما يطابقها في المصادر اللغوية المعتمدة، ومن ذلك قوله: (الأَنْجَرُ: مرساة السفينة، وهو اسمٌ عراقي)[46]، ونَصّ الجواليقي على أنَّ اللفظ (فارسي معرّب)[47]. وقوله: (الجُرْبُزُ: الخِب من الرجال، دخيل)[48]، ونصّ الجواليقي على أنّه (فارسي معرّب)[49]، وقوله: (العَسَطُوس: من رؤوس النصارى، بالنبطية)[50]، ونصَّ ابن منظور على أنَّ اللفظة (رومية)[51]، وغيرها من الأحكام التي نصَّ اللغويّون فيها على بيان أصول الألفاظ الأعجمية ومواردها، وقد ورد بيان ذلك في الحواشي الخاصّة بها من المعجم.

- ذكر ألفاظ لم يرد ما يطابقها في ضبطها وبنائها في المصادر المعتمدة، ومن هذه الألفاظ (البَهْوَنِيّ) و(قَطور) و(الكُراخَة) و(مُشَخْلَيَة) و(الأَنْجِبات). ولفظها في غير (العين) على النحو الآتي: (البَهْنَوِيّ) و(قَطوراء) و(الكُراخِيّة)، و(مَشْخَلَبَة) و(الأَنْبِجات)[52]. وقد أشير في حواشيها من المعجم إلى ما كان منها خطأً أو لغة.

- عدّ المصنّف ما ورد من ألفاظٍ حميرية، غير عربية، في حين يفيدنا فقه اللغة المعاصر أنَّ الحميرية من اللغات العربية القديمة (البائدة). ويقرب من هذا ما عدّه من لغة أهل الطائف وأهل الغور، وهما من مواضع جزيرة العرب.

ولعلّ معاودة النظر في الألفاظ الأعجمية الواردة في

كتاب (العين) تفضي بالقارئ المتخصّص إلى الكشف عن جوانب أخرى لم يرد ذكرها في هذا البحث، الذي يطمح أن يكون كغيره من الأعمال العلميّة التي أقيمت بشأن الكتاب، وبيان ريادته في الدرس اللغوي.

القسم الثاني

المعجم

يتناول هذا القسم ذكر ما ورد في كتاب (العين) من الألفاظ الأعجمية سواء أكانت مستعملة في كلام العرب – وهي الألفاظ المعرّبة والدخيلة – أم لم تكن كذلك، وهي الألفاظ المنسوبة إلى أصولها الأجنبية من غير استعمال في العربية، وقد اقتضى عرض هذه الألفاظ منهجًا معجميًّا، قوامه ما يأتي:

أ – ترتيب الألفاظ على وفق ترتيب حروف الهجاء، والمعتبر في ذلك الحروف ذات اللفظ، لا حروف جذره اللغوي.

ب – بيان دلالة الألفاظ، ثمَّ بيان أحكامها كما وردت في (العين).

جـ – تصرّف غير مخلٍّ بعبارة نصّ الأصل، غايته الاختصار.

د – حصر الألفاظ بين أقواس، وحصر أحكامها كذلك، ليتضح المقصود.

هـ – توثيق الألفاظ وأحكامها بالمصادر اللغوية المعتمدة، وتفسير ما لم يفسّر منها، إلاّ ما كان معروفًا. والمعتمد في التفسير كتابا (المعرّب) و(لسان العرب) على الأغلب.

و – اختصار لفظ (العين) في الهوامش بالرمز (ع).

وفيما يأتي ذكر الألفاظ:

– (الأَبْهَلُ): شجر، يُقال له الأَيْرُس، وبالعربية عَرْعر (ليس بعربية محضة)[٥٣].

– (أَخّ): كلمة يتوجّع بها عند التوجّع من شيء. (فارسية)[٥٤].

– (الأَرَنْدَج): الأديم الأسود. (دخيل)[٥٥].

– (اسْبانَخ): نبات، وهو الرّحى. (من تسمية الفرس)[٥٦].

– (الإسْتاج) و(الإسْتِيج): وهو الذي يُلف عليه الغزل بالأصابع. (من كلام أهل العراق. تسمّيه العجم أُسْتُوجة وأُسْجوتة)[٥٧].

– (إشْتِيامَى): رأس ملاحي السفينة البحرية. (بالنبطيّة)[٥٨].

– (الأُشْكُزّ): كالأديم، إلاّ أنّه أبيض يؤكّد به السروج. (معرّب وليس بعربي)[٥٩].

– (الأَقْلَشُ): اسم (أعجمي، دخيل)[٦٠].

– (الأَنْجَرُ): مرساة السفينة. (اسم عراقي)[٦١].

– (الأواغِيّ): مفاجرُ الدِّبار في المزارع، تثقل وتخفّف، الواحدة (أغِيّة وآغِية). (من كلام أهل السواد)[٦٢].

– (إيْلُ): اسم من أسماء الله عزَّ وجلَّ، (بالعبرانية)[٦٣].

– (الباسُور): (معرّبة)[٦٤].

– (الباشِق): الأجْدَلُ الصغير. (فارسية، عُرِّبَت)[٦٥].

– (الباقِلّى): الغولُ. (اسم سوادي)[٦٦].

– (البُخْتُ) و(البُخْتِيّ): الإبل الخراسانية تنتج من إبلٍ عربية وفالج). (أعجميّان دخيلان)[٦٧].

– (البُدّ): بيت فيه أصنام وتصاوير. (إعرابُ «بُتْ» بالفارسية)[٦٨].

– (البَرْبَطُ): وهو من ملاهي العجم. (معرَب)[٦٩].

– (برّخوا): أي برّكوا. في قول رؤبة... (أخذها من النبطية)[٧٠].

- (البَرْدَجُ): السَّبْيُ. (دخيل)[71].

- (البَرْغَسْت): حشيشة تُطبخ فتؤكل.. (من تسمية الفرس) أو (بلسان العجم)[72].

- (البَرَقُ): (دخيل في العربية)[73].

- (البَرْنَكان): كساءٌ أسود. (بلغة أهل العراق)[74].

- (بَرْنِيّة) والجمع (البَرانّي): الدِّيكة الصغار أوّل ما تدرك. (بلغة أهل العراق)[75].

- (البُرَهْمِن): العالم والعابد. (بالسُّمَنِيّة)[76].

- (البُرْيُون): (معرَب)[77].

- (البَضْباض): قالوا: الكمأةُ. (ليست بمحضة)[78].

- (البَقْر): نبات يمشي. وهو القُنَيْبير... (بلغة أهل العراق)[79].

- (البَقَمُ): شجرة، وهو صبْغٌ يُصبغ به. (دخيل)[80].

- (بمُّ العود): (معرّب)[81].

- (البَنْجُ): من الأدوية. (معرَب)[82].

- (بَنْجرقات): الخوخات، واحدها خوخة، وهي باب صغير بين بيتين.. (فارسية)[83].

- (البَنْدُ): الحيلة.. (دخيل)[84].

- (بُنْدار) والجمع (البَنادِرة): التجار الذين يلزمون المعادن، (دخيل)[85].

- (البُهار): ثلاث مئة رطل. (قبطية)[86].

- (البَهَطُ): الأرزّ يطبخ باللبن والسّمن بلا ماء. (سندية.. وعرّبته العرب فقالوا: بَهَطَّةٌ طَيِّبةٌ)[87].

- (البَهْوَنيّ): ما يكون من الإبل بين العربية والكِرمانيّة. (دخيل في الكلام)[88].

- (البُوم): (معرّبة)[89].

- (التَأْلَة): القارورة. (بالنبطية)، و(بلغة بلْحارث: البألَة)[90].

- (التّراجيل): من بقول البساتين. (اسم سوادي)[91].

- (تِشْرين): اسم شهر من شهور الخريف. (بالرومية)[92].

- (الجَامُوس): (دَخيل)[93].

- (الجاوَرْسَق)، والجمع (الجَوارِسُ): بمعنى الفَريد، وهو الشَّذْر، الواحدة فريدة. (بلسان العجم)[94].

- (الجُرْبُزُ): الخِبّ من الرِّجال. (دخيل)[95].

- (الجَزيرُ): رجل يختاره أهل القرية لما ينوبهم من نفقات من ينزل بهم من قبل السلطان. (بلغة السّواد)[96].

- (الجُلاهِقُ): البنْدق الذي يرمى به. (دخيل)[97].

- (جِلَّق): اسم موضع. (معرّب)[98].

- (الجُنْبُخ): الخابية الصغيرة. (بلغة أهل السّواد)[99].

- (الجُوالِق): ... (ليست بعربية محضة ولا فارسية)[100].

- (الجَوْسَق): القصرُ. (دخيل)[101].

(الجَوْمُ): وهم الرّعاة، أمرهم وكلامهم ومجلسهم واحد. (كأنّها فارسية)[102].

- (الحَضائج): (ليست بعربية)[103].

- (الخَامير): إعرابه: عامِص وأمِص. (عجميّ)[104].

- (الخَضَعْثَجُ): (ليست بعربية)[105].

- (الخِوان): المائدة. (معرّبة)[106].

- (الخَوَرْنَق): نهر. (وهو بالفارسية خُرنكاه فعرّب الخورنق)[107].

- (الخِيد): أصلها: خيذْ. (فارسية، فحوّلوا الذال دالاً تعريبًا)[108].

- (الدّاجَن): مثل (الداشَن)[109].

- (داشَن): (معرّب) من الدَشْن. (وهو كلامٌ عراقي، ليس من كلام البادية)[110].

- (الدَّرابِنة): التجار الذين يلزمون المعادن. (دخيل)[111].
- خنفساء (الدَّرْزُ): دَرْز الثوب ونحوه (معرّب)[112].
- (الدُّعْشُوقة): دُويبّة شبه خنفساء. (ليست بعربية محضة)[113].
- (الدِّكْرُ): بمعنى الذِّكر. (ليس في كلام العرب)[114].
- (الدَّكَكْصُ): اسم نهر بالهند. (بلغة الهند، ليست بعربية)[115].
- (دَهْ): كلمة كانت العرب تتكلّم بها، يرى الرجلُ ثأره فتقول له: يا فلان إلاّ دَه فلا دَهْ: أي: إنّك إنْ لم تثأرْ بفلان الآن لم تثأرْ به أبدًا.. (يقال إنّها فارسية)[116].
- (دَهْلَ - لا دَهْلَ): أي لا تَخَفْ. (بالنبطية)[117].
- (دِهلِيز): إعراب دِلِّيج. (فارسية)[118].
- (الدَّهْنَجُ): حصًى خُضْر يُحكّ منها الفصوص. (ليست بعربية)[119].
- (دَيابُوذ): ثوبٌ له سدَان، أو كساء. (ليست بعربية. وهو بالفارسية: دُوبود، فعُرِّبت)[120].
- (الرَّاسَن): بمعنى القَنْس. (من تسمية الفرس)[121].
- (الرّاشان): نفوض الأرض. بمعنى التراب. (فارسية)[122].
- (الرَّبُون): وهو نحو عُرْبُون. (دخيل)[123].
- (الرُّخُّ): من أدوات الشطرنج. (من كلام العجم)[124].
- (رُخَّذ): اسم مدينة. (ويعرب فيقال: رُخَّخ)[125].
- (الرَّسُّ): بمعنى الشولقي. الذي يبيع الحلاوة. (بالفارسية)[126].
- (رُوينه): عروق تستخرج من الأرض. يصبغ بها الثياب. (بالفارسية)[127].
- (الرِّيباس): (معرّب)[128].
- (زاذه): غلام أرمولة. (بالفارسية)[129].
- (الزَّرَجُون): قضبان الكرم. (بلغة أهل الطائف وأهل الغور)[130].
- (الزُّطُّ): جيلٌ من أهل الهند. (إعرابُ جَت بالهندية)[131].
- (الزَّقُّومُ): الزّبدُ بالتمر. (بلغة إفريقية)[132].
- (الزُّمَّجُ): طائر دون العقاب، في قمّته حمرة غالبة. (تسمّيه العجم دوبرادر)[133].
- (الزِّيرُ): (مشتق من الفارسية)[134].
- (سُبَاط): اسم شهر. (بالرّومية)[135].
- (السِّجِيل): حجارة كالمدَر وهو حجر وطين. (معرّب دخيل)[136].
- (السِخْتِيت): كلمة اشتقت من (سَخْت). (يقال: هي فارسية)[137].
- (السَّراويل): والجمع سراويلات. (عُرِّبت)[138].
- (سَرْخَاره): حديدة يُحك بها الرأس. (أعجمية)[139].
- (سَرْوا): العَرْعَرُ، وهو شجرٌ لا يزال أخضر. (بالفارسية)[140].
- (سَعْن): نبات من السَّمْ. (بالفارسية)[141].
- (السُّقُرقَع): شرابٌ لأهل الحجاز من الشعير والحبوب. (حبشية وليست من كلام العرب)[142].
- (سَمَرْقَنْد): مدينة السُّغْد، غزاها (شَمِر)، ملك من اليمن، فهدمها، فسُمِّيت (شَمِرْكَنْد). ويقال: بل هو بناها. (معرّبة)[143].
- (السِّمْسار): الذي يبيع البُرّ للنّاس. والجمع السّماسرة. (فارسيّة معرّبة)[144].
- (سِنْجِد): شجرة، وهي الأرْطاة. (من تسمية العجم)[145].
- (السُّنْدُس): ضربٌ من البِزْيون يتّخذ من المِرْعِزّى. (معرّب)

– (سُنْسُنُ): اسمُ (أعجمي) يُسمّي به (أهل السّواد)(١٤٧).

– (السُّوهان): المبرَد. (بالفارسية)(١٤٨).

– (السَّيْسَك): الصَّفْصَفَة، دُوَيّبَة: (من تسمية العجم)(١٤٩).

– (الشَّبُّوط): ضربٌ من السمك.. (كلمة عراقية)(١٥٠).

– (الشَّرّانُ): شِبه البعوض يغشى وجه الإنسان، لا يعضّ، تسميه العرب: الأذى (من كلام أهل السّواد)(١٥١).

– (الشُّسْتَقَة): خِرقةُ تُقوّب للرأس كالشبكة. (من تسمية الفرس)(١٥٢).

– (الشَّشْقَلَةُ): تعيير الدنانير؛ أي وزنها. (حميرية عبادية، ليست بعربية محضة)(١٥٣).

– (الشَّعْوَذِيّ): من الشَعْوَذَة. (ليست من كلام العرب، وهي كلمة عالية)(١٥٤).

– (شَقَل) الدّنانيرَ: عَيَّرها، (كلمة عبادية حيرية، ليست بعربية محضة)(١٥٥).

– (الشَّلْقُ): من الضَّرب والبَضْع. (ليست بعربية محضة)(١٥٦).

– (الشِّلْقُ): شبه سمكة صغيرة.. يكون في أنهار البصرة. (ليست بعربية)(١٥٧).

– (الشَّمَختَرُ): (معرّب)(١٥٨).

– (شَمَّزَ): يقال شمزتُ الأرضَ تَشْميزًا. (ليست بعربية)(١٥٩).

– (الشَّنْتَرَة): الإصبعُ، وجمعها الشّناتر. (بالحميرية)(١٦٠).

– (الصَّرْم): (دخيل)(١٦١).

– (الصَّفْصَفَةُ): دُوَيبة، تسميها العجم (السَّيْسَك). (دخيل)(١٦٢).

– (الصَّنْجُ): ذو الأوتار. (دخيل)(١٦٣).

– (الصَّوْلَجان): (معرّب)(١٦٤).

– (الطَّارِمَة): بيت كالقبّة من خشب. (دخيل)(١٦٥).

– (طَرْخان): اسم رجل. (بلغة خراسان)(١٦٦).

– (الطَّرْخَة): شبه حوض واسع يجمع فيه ماء البئر والقناة، ثمَّ يفجر في الزرع. (بالفارسية/ دخيل/ ليس بعربية محضة)(١٦٧).

– (الطَّزَرُ): النبتُ الصّيفي. (فارسية معرّبة)(١٦٨).

– (الطُّنْبُورُ): الذي يُلعب به. (معرّب، وقد استعمل في لفظ العربية)(١٦٩).

– (العامِصُ) و(الأمِصُ): الخَاميز. (معرّبة)(١٧٠).

– (عُرْبون): .. (دخيل)(١٧١).

– (العَسَطُوس): من رؤوس النصارى. (بالنبطية)(١٧٢).

– (العُصْفُر): نبات، سُلافَته الجريال. (معرّبة)(١٧٣).

– (العَضْرُ): حيّ من اليمن، ويُقال اسم موضع. (لم يستعمل في العربية)(١٧٤).

– (عَفْزَرُ): اسم رجل. (كأنّه اسمُ أعجميّ)(١٧٥).

– (العِلَّوْسُ): الذئب. (ليس من كلام العرب)(١٧٦).

– (العِلَّوْشُ): الذئب. (بلغة حمير)(١٧٧).

– (الفاثور): الجاسوس، والجمع الفواثِير. (في كلام أرمينيّة)(١٧٨).

– (الفخُّ): مصيدة. (من كلام العجم)(١٧٩).

– (الفُرانِق): .. (دخيل معرّب)(١٨٠).

– (فِرزْان): من لعب الشطرنج. (اسم أعجميّ)(١٨١).

– (فِرنْد): اسمٌ للثوب. (دخيل معرّب)(١٨٢).

– (الفَيْجُ): رسولُ السلطان على رجليه. (اشتق من الفارسية)(١٨٣).

- (القاقُزَّة): مشربة. (أعجمية)[184].

- (القالَبُ): ويقال: قالِب. (دخيل)[185].

- (قانَه): قُنّاحَة تُشدّ بها عِضادة الباب ونحوه. (من تسمية الفرس)[186].

- (القَبْجُ): ... (ليست بعربية محضة ولا فارسية)[187].

- (قَطُور): اسم نبات. (سوادية)[188].

- (القَنْذَعُ): الدَيّوث. قال: (أظنّها بالسريانية)[189].

- (القَيْرَوان): القافلة، ومعظم العسكر. (معرّبة)، (وهو دخيل)[190].

- (القَيْطُون) المُخْدَع. (في لغة البَرْبَر ومصر)[191].

- (كاحُول): وهو الأخْيَل، طائر، خُضرته مشربة حمرة، يتشاءم به العرب (من تسمية الفرس)[192].

- (الكارِخ): الذي يسوق الماء إلى الأرض. (سوادية)[193].

- (الكاغَد): (خراسانية)[194].

- (الكامَخُ): من الأدم، والجمع (الكوامِيخُ). (دخيل)[195].

- (الكانُونان): شهران في قلب الشتاء، كلّ واحدٍ منهما كانون. (رومية)[196].

- (الكُراخَة): الشُقّة من البواري. (بغدادية)[197].

- (الكِرْباسُ) و(الكِرْباسة): ثوب. (فارسية)[198].

- (الكُرَّجُ): شيءٌ يُلعبُ به، وربّما قالوا: كُرّق. (دخيل معرّب)[199].

- (الكَرْخ): اسم سوق ببغداد. (نبطية)[200].

- (الكُرَّز): العَييّ اللئيم. (تسمية الفرس: كُرَزِيّا). والطائرُ يُكرَّزُ. (دخيل)[201].

- (الكُسْبَجُ): الكُسْبُ. (في لغة أهل السّواد)[202].

- (الكَشُوث): نبات مُجْتَثّ مقطوعُ الأصل، أصفر، يتعلّق بأطراف الشوك (من كلام أهل السّواد، وليست بعربية محضة)[203].

- (الكَشْخانُ): الدّيّوث. (دخيل)[204].

- (الكُنَارُ): السِّدْرُ. (بالفارسية)[205].

- (كُنْثَى): نَوَرْدَجَة تُتخذ من آس وأغصان خلاف، تُبسط وتُتّخذ عليها الرياحين ثمّ تُطوى طَيًّا. (بالنبطيّة)[206].

- (الكُوسُ): خشبة مثلثة يقيس النجّار بها تربيع الخشب وتدويره. (فارسية)[207].

- (الكَوْسُ): الغَرَق. (أعجمية)[208].

- (الكَوْسَجُ): (دخيل)[209].

- (الكَيْمُخْت): الزَّرْغَبُ. (بالفارسية)[210].

- (اللاّذَة - اللاّذ): ثيابٌ من حرير يُنسج بالصين. (تسمّيه العرب والعجم اللاّذ)[211].

- (اللّعْزُ): (ليس بعربية محضة)، ولَعزَها لَعزًا: باضَعَها. (من كلام أهل العراق)[212].

- (اللّقَنُ): (إعراب لَكَنْ)، وهو شِبه طَسْتٍ من الصُّفْرِ[213].

(اللَّكُّ): صبغٌ أحمر يُصبغ به جلود البقر للخفاف. (معرّب)[214].

- (اللُّكُّ): ما يُنحت من الجلد المَلْكوك يُشدُّ به السكاكين في نُصُبِها (معرّب)[215].

- (مَتّي): اسم والد النبي يونس - عليه السلام - (بلغة السريانية)[216].

- (المِرْجَبَةُ): المِقْلاعُ. (بالعبرانية)[217].

- (المُرّيق): شحم العُصْفُرِ. (يقال: هي عربية محضة، ويُقال: ليست بعربية)[218].

- (المُسْتُقَة): نوعٌ من الملاهي، وهي المِزمار. (دخيل معرّب)[219].

(المِسْكُ): معروف. (ليس بعربي محض)(٢٢٠).

(مَشْخَلَبَةٌ): وهو الذي يُتَّخذ من الليف والخَرَز أمثال الحُلِيِّ. (كلمة عراقية)(٢٢١).

- (المُصْطُكَى): عِلك رومي. (دخيل)(٢٢٢).

- (المَنْجُ): يعني الغِطة. (إعراب المَنْكِ، دخيل)(٢٢٣).

- (المَنْجَنِيق): .. (ليس من محض العربية)(٢٢٤).

- (مَنْ نَكْر): هو ابن مِقْرض، ذو القوائم الأربع، طويل الظهر، قتّال للحمام، (بالفارسية)(٢٢٥).

- (المُومُ): اسم الجدري يكون كلّه قرحة واحدة. (بالفارسية)(٢٢٦).

- (المَيْبَةُ): (فارسية)(٢٢٧).

- (النّاطِر): الذي يحفظ الزرع. (سوادية، غير عربية)(٢٢٨).

- (النافِقَة): فأرة المِسْك. (دخيل)(٢٢٩).

- (النَّرْجِسُ): معروف. (معرّب)(٢٣٠).

- (النَّرْمَقُ): (فارسية معرّبة)(٢٣١).

- (النّسطاسُ): النطاسيّ والنِّطِّيس، وهو العالم بالطب (بالرومية)(٢٣٢).

- (نَسْطُورِس): النَسْطُورِيّة، وهي أمّة من النصارى يخالفون بقيتهم. (بالرومية)(٢٣٣).

- (النَّشْك): شجر، يشبه الأَثْأَبَ الذي ينبت في بطون الأودية بالبادية (من تسمية العجم)(٢٣٤).

- (النَّشُوط): سمك يُمْقَرُ في ماءٍ وملح. (كلمة عراقية)(٢٣٥).

- (نعص): (ليست بعربية)، إلاّ ما جاء من اسم (ناعِصَة)...(٢٣٦).

- (نوّر): يقال: فلان يُنَوِّرُ على فلان، إذا شَبَّهَ عليه أمرًا. اشتقاقه من (نُوره) اسم امرأة كانت من أسحر النّاس.. (ليست الكلمة بعربية محضة)(٢٣٧).

- (الهَبُّورُ): الشعرُ النّابت. (بالنبطيّة)(٢٣٨).

- (هَشْتْ أبير): وهو التِّنِّينُ، نجمٌ من نجوم الحساب، وهو من النّحوس. (بالفارسية)(٢٣٩).

- (الهُمْقاقُ): واحدتها هُمْقاقَة، وهي حبة تشبه حب القطن... قال: (لا أظنه إلاّ دخيلاً من كلام العجم، أو كلام بَلْعم خاصّة: لأنها تكون بجبال بَلْعَمٍ)(٢٤٠).

- (الهَنْدَزَة): اشتقّ منها (المُهَنْدِسُ)، الذي يقدر مجاري القني ومواضعها حيث تُحفر. (فارسي)(٢٤١).

- (الهِنْزَمْنُ): الجماعة، وعيد من أعياد النصارى. (إعراب هِنْجَمْن)(٢٤٢).

- (هِيجْ): بمعنى المِضّ، وهو أن يقول الإنسان بطرف لسانه شبه (لا). (بالفارسية)(٢٤٣).

- (الهَيُولُ): الهَباءُ المُنْبَثُّ، وهو الذي يُرى من ضوء الشمس في البيت، (بالعبرانية، ويقال: بالرومية)(٢٤٤).

- (الوَصَرَّةُ): الصَّكُّ. (معرّبة)(٢٤٥).

- (الوَنُّ): الصَنْجُ الذي يُضرب بالأصابع، وهو الوَنْجُ. (ويقال: هو مشتق من كلام العجم)(٢٤٦).

- (اليارَجان): من حَلْي اليَدَيْن. (كأنّه فارسي)(٢٤٧).

- (اليارِقان) و(اليارِجان): من أسْوِرَة النساء. (دخيلان)(٢٤٨).

- (يَبَنْيَم): موضع. (معرب)(٢٤٩).

- (اليَهود): يقال: نُسبوا إلى (يَهُوذا)، وهو أكبر ولد يعقوب - عليه السلام - (حُولت الذال إلى الدّال حين عُرِّبت)(٢٥٠).

بقيت طائفة من الألفاظ، لم ينصّ صاحب (العين) على بيان أحكامها، عدا عدد منها ذكر لها أحكامًا لا تتّضح بها صراحةً على أنّها أعجمية، من المعرّب أو الدخيل، أو نحو ذلك. وقد ترجح أن تكون من جملة ما نصّ على بيان حكمة، استنادًا

إلى قرائن وردت في سياق تفسير المصنّف لها، إضافةً إلى ما ورد في المصادر المعتمدة من تصريحٍ بأعجميتها، ومن هذه الألفاظ:

– (الأَنْبَجُ): حمل شجرة بالهند تُرَبَّبُ بالعسل[٢٥١].

– (الأَنْبِجات): ما يُرَبَّبُ بالعسل من الأُتْرُجّ والإهْلِيلَجَة ونحوها[٢٥٢].

– (أَيْلُول): اسم شهرٍ من شهور الروم أوّل الخريف[٢٥٣].

– (إِيْلِياء): هي مدينة بيت المقدس[٢٥٤].

– (بَاطِية): (اسمٌ مجهولٌ أصله)[٢٥٥].

– (تيسي): كلمة تقولها العرب إذا استكذبت الرجل.

(لم يُعرف أصل هذه الكلمة)[٢٥٦].

– (الدَّهْقَنة): من الدَّهْقان[٢٥٧].

– (الرِّعْدِيد): الفالُوذَج، قال: (فما أدري مُوَلَّدٌ أم تَليد)[٢٥٨].

– (السَّيابِجَةُ): قومٌ جلداء من السِّنْدِ يكونون مع رأس ملاّحي السفينة البحرية[٢٥٩].

– (طخمورت): اسم ملكٍ من عظماء الفرس[٢٦٠].

– (الفَنْزَجُ): رقص المجوس[٢٦١].

– (الكُنْجارَق): الكُسْبُ[٢٦٢].

– (المِيْذُ): جيل من الهند.. يَغزون المسلمين في البحر[٢٦٣]. ●

●●●

الحواشي

١ – ينظر في هذا الموضوع: المزهر: ١/ ٢٦٨ – ٢٩٣، والمعرّب (مقدمة المحقّق) ١٠ – ٢٠، وكلام العرب ٥٧ – ١٠١، ومحاضرات في اللغة ٢٠٠ – ٢٠٩، وفقه اللغة العربية (الزيدي) ٣١٢ – ٣٢٩، وفقه اللغة (الضامن) ٩٠ – ٩٤، وفقه اللغة (المبارك) ١٢٠ – ١٢٦.

٢ – ينظر: كلام العرب: ٥٧ وما بعدها، وفقه اللغة العربية: ٣١٢.

٣ – فقه اللغة العربية: ٣١٣.

٤ – ينظر: كلام العرب: ٧١ – ٧٢، وفقه اللغة العربية: ٣١٣ – ٣١٤، وفقه اللغة (الضامن): ٩١.

٥ – فقه اللغة (الضامن): ٩٤.

٦ – العين (نجر): ٦/١٠٦.

٧ – العين (رندج): ٦/٢٠٤.

٨ – العين (بسر): ٧/٢٥١.

٩ – العين (صرم): ٧/١٢٠.

١٠ – العين (أيل): ٨/٣٥٧.

١١ – العين (سمر): ٧/٢٥٥، (سمسر): ٧/٣٤٤.

١٢ – العين (طرخ): ٤/٢١٦.

١٣ – العين (أجل): ٦/١٧٩.

١٤ – العين (غمل): ٤/٤٢٣.

١٥ – العين (بركن): ٥/٤٣٢.

١٦ – العين (بهر): ٤/٤٨.

١٧ – العين (دهل): ٤/٢٥.

١٨ – العين (قلش): ٥/٤١.

١٩ – العين (بد) ٨/١٣.

٢٠ – العين (خرنق): ٤/٣٢١.

٢١ – العين (خيد): ٤/٢٩٥.

٢٢ – العين (بردج): ٦/٢٠٤.

٢٣ – العين (بقم): ٥/١٨٢.

٢٤ – العين (جربز): ٦/٢٠٣.

٢٥ – العين (سجل): ٦/٥٤.

٢٦ – العين (فرنق): ٥/٢٦٣.

٢٧ – العين (عجم): ١/٢٣٨.

٢٨ – المعرّب: ٥٤ – ٦٠. وينظر: المزهر: ١/ ٢٧٠ – ٢٧٥.

٢٩ – العين: ٢/٣٤٥.

٣٠ – العين (دعشق): ٢/٢٨٦.

٣١ – العين (هندس): ٤/١٢٠.

٣٢ – العين (علش): ١/٢٥٦.

٣٣ – العين (قلش): ٥/٤١.

٣٤ – العين (وغى): ٤/٤٥٧.



٣٥ - العين (حرف القاف): ٥/٦.

٣٦ - العين (باب الثلاثي الصحيح من القاف): ٥/٣٢.

٣٧ - العين (قز): ٥/١٣.

٣٨ - العين (دككم): ٥/٤٢٥.

٣٩ - العين (نمرق): ٥/٢٦٥.

٤٠ - العين (سقرقع): ٢/٣٤٩.

٤١ - العين (كشخ): ٤/١٥٥.

٤٢ - العين (بقم): ٥/١٨٢.

٤٣ - العين (مت): ٨/١١٢.

٤٤ - العين (شخلب): ٤/ ٣٢٥ - ٣٢٦.

٤٥ - ينظر: القسم الثاني/ المعجم.

٤٦ - العين (نجر): ٦/١٠٦.

٤٧ - المعرّب: ٧٥. وينظر: التاج: ٣/٥٥٧.

٤٨ - العين (جربز): ٦/٢٠٣.

٤٩ - المعرب: ١٤٤.

٥٠ - العين (عسطس): ٢/٣٢٧.

٥١ - اللسان: ٦/١٤١.

٥٢ - تنظر الألفاظ وهوامشها في المعجم.

٥٣ - ع (بهل): ٤/٥٥. وينظر: المحكم: ٤/٢٣٣.

٥٤ - ع (أخخ): ٤/٣٢٠. وفي الجمهرة: ١/١٥. قال ابن دريد: (وأحسبها محدثة).

٥٥ - ع (رندج): ٦/٢٠٤. وفي المعرب: ٦٤، ٤٠٣: (أصله بالفارسية رَنْدَه).

٥٦ - ع (رحى): ٣/٢٩٠. وينظر: اللسان: ١٤/٣١٤.

٥٧ - ع (ستج): ٦/ ٤٩ - ٥٠. وفي التهذيب: ١٠/٥٧٤: (وهما معرّبان).

٥٨ - ع (سبح): ٦/٥٩. وينظر: المعرّب: ٢٣١، واللسان (شتم): ١٢/٣١٩.

٥٩ - ع (حمر): ٣/٢٢٧، (شكز): ٥/٢٨٩. وفي اللسان: ٥/٣٦٢: (وأصله بالفارسية ادرنج).

٦٠ - ع (قلش): ٥/٤١. وينظر: اللسان: ٦/٣٣٧.

٦١ - ع (نجر): ٦/١٠٦. وفي المعرّب: ٧٥ (فارسي معرّب). وينظر: التاج: ٣/٥٥٧.

٦٢ - ع (وغى): ٤/٤٥٧. وينظر: اللسان: ١٥/٣٩٨.

٦٣ - ع (أيل): ٨/٣٥٧. وفي اللسان: ١١/٤٠: (عبراني أو سرياني).

٦٤ - ع (بسر): ٧/٢٥١. وينظر: الجمهرة: ١/٢٥٥، والمعرّب: ١٠٦، واللسان: ٤/٥٩. والباسورُ: داء.

٦٥ - ع (بشق): ٥/٤٦. وينظر: المعرّب: ١١١.

٦٦ - ع (بقل): ٥/١٧٠. وينظر: اللسان: ١١/٦٢.

٦٧ - ع (بخت): ٤/٢٤١. وينظر: اللسان: ٢/٩.

٦٨ - ع (بدّ): ٨/١٣. وينظر: الجمهرة: ١/٢٦، والمعرّب: ١٣١، واللسان: ٣/٨٢.

٦٩ - ع (بربط): ٧/٤٧٢. وينظر: المعرّب: ١١٩، واللسان: ٧/٢٥٨.

٧٠ - ع (برخ): ٤/٢٥٧. والبيت للعجاج، في ديوانه: ٤٦٣، ونصّه:

ولو أقولُ بـرِّخـوا لـبـرَّخـوا

لـمـار سَرْجيس وقـدْ تـدخـدخوا

وينظر: الجمهرة: ١/ ٢٣٢ - ٢٣٣، والمعرّب: ١٢٩ - ١٣٠، واللسان: ٣/٩،٧.

٧١ - ع (بردج): ٦/٢٠٤. وفي المعرّب: ٩٥: (وهو بالفارسية بَرْدَه).

٧٢ - ع (غمل): ٤/٤٢٣، (تمل): ٨/١٢٦. وينظر: اللسان: ١١/ ٨٠، ٥٠٦.

٧٣ - ع (برق): ٥/١٥٥. وينظر: اللسان: ١٠/١٤.

٧٤ - ع (بركن): ٥/٤٣٢. وينظر: الجمهرة: ٣/٣٠٩، والمعرّب: ١٠٤، ١١٧.

٧٥ - ع (برن): ٨/٢٧٠. وينظر: اللسان: ١٣/٥٠.

٧٦ - ع (برهن): ٤/١٣٠. وينظر: اللسان: ١٣/٥١.

٧٧ - ع (سندس): ٧/٣٤١. وتنظر: مادة (سندس) اللاحقة، والمعرّب: ٢٢٥.

٧٨ - ع (بض): ٧/١٦. وينظر: اللسان: ٧/١١٩.

٧٩ - ع (قنبر): ٥/٢٦٤. وينظر: اللسان: ٥/١١٧.

٨٠ - ع (بقم): ٥/١٨٢. وفي الجمهرة: ٣/٣٥٢: (فارسي معرّب). وينظر: المعرّب: ١٠٧.

٨١ - ع ٨/٤١١. وينظر: المعرّب: ١٢١. والبَمُّ: أحدُ أوتارِ العُود.

٨٢ - ع (بنج): ٦/١٥٣. وينظر: اللسان: ٢/٢١٦.

٨٣ - ع (خوخ): ٤/٣١٧. وينظر: اللسان: ٣/١٤.

٨٤ - ع (بند): ٨/٥٢. وينظر: المعرّب: ١٢٥.

٨٥ - ع (بندر): ٨/١٠٤. وينظر: اللسان: ٤/٨١.

٨٦ - ع (بهر): ٤/٤٨. وينظر: المعرّب: ١١٠ - ١١١.

٨٧ - ع (بهط): ٤/٢٢. وينظر: اللسان: ٧/٢٦٦.

٨٨ - ع (بهن): ٤/٥٩. وفي اللسان: ١٣/٦١: (البَهْنَويّ..) بتقديم النون على الواو.

٨٩ - ع ٨/٤١١. وينظر: اللسان: ١٢/٦١.

٩٠ - ع (بأل) ٨/٣٤٢. وينظر: اللسان: ١١/٧٥.

٩١ - ع (رجل) ٦/١٠٢. وينظر: اللسان: ١١/٢٧٤.

٩٢ ع (نشر) ٦/٢٤٥. وينظر: اللسان: ٤/٩١.

٩٣ - ع (جمس) ٦/ ٦٠. وينظر: المعرَّب: ١٥٢.

٩٤ - ع (فرد) ٨/ ٢٤. وينظر: اللسان: ٣/ ٣٣٢.

٩٥ - ع (جربز) ٦/ ٢٠٣. وفي المعرَّب: ١٤٤. (وهو فارسي معرَّب).

٩٦ - ع (جرز) ٦/ ٦٣. وينظر: اللسان: ٤/ ١٣٦.

٩٧ - ع (جلهق) ٥/ ٢٤٣. وفي المعرَّب: ١٤٤. (فارسي وأصله بالفارسية جُلاَهَة..).

٩٨ - ع ٥/ ٣٢. وفي المعرَّب: ١٤٩. (وهو أعجمي معرَّب).

٩٩ - ع (جنبخ) ٤/ ٢٢٨. ولم أجده في غيره.

١٠٠ - ع ٥/ ٦. وفي المعرَّب: ١٥٨. (أعجمي معرَّب)، وهو مطابقٌ للحكم المثبت. وينظر: اللسان: ١/ ٣٦.

١٠١ - ع (جوسق) ٥/ ٣٢، ٢٤٣. وفي المعرَّب: ١٤٤. (فارسي معرَّب).

١٠٢ - ع (جوم) ٦/ ١٩٥. وينظر: اللسان: ١٢/ ١١٢.

١٠٣ - ع ٢/ ٣٤٥، من غير تفسير، وكذا في المعرَّب: ٦٠. ولم أجدها في اللسان والتاج.

١٠٤ - ع (خمز) ٤/ ٢١٢. وينظر: اللسان: ٥/ ٣٤٦، ٧/ ٥٨. والخاميز: ضربٌ من الطعام.

١٠٥ - ع ٢/ ٢٤٥، من غير تفسير. ولم أجدها في غيره.

١٠٦ - ع (خون) ٤/ ٣٠٩. وينظر: المعرَّب: ١٧٧، واللسان: ١٣/ ١٤٦.

١٠٧ - ع (خرنق) ٤/ ٣٢١. وينظر: المعرَّب: ١٧٤ - ١٧٥، ومعجم البلدان: ٢/ ٧٩، واللسان: ١٠/ ٧٩.

١٠٨ - ع (خيد) ٤/ ٢٩٥، من غير تفسير. وفي التهذيب: ٧/ ٥١١. (يُعْنَى به الرَّطْبَة).

١٠٩ - ع (دشن) ٦/ ٢٤٣. وينظر: الهامش اللاحق.

١١٠ - ع (دشن) ٦/ ٢٤٣، وينظر: المعرَّب: ١٩٣، واللسان: ١٣/ ١٥٥. والداشن: الجديد غير المستعمل من الثياب أو الدور.

١١١ - ع (بندر) ٨/ ١٠٤. وينظر: المعرَّب: ١٨٨. واللسان: ١٣/ ١٥٤.

١١٢ - ع (درز) ٧/ ٣٥٦. وفي اللسان: ٥/ ٣٤٨. (فارسي معرَّب).

١١٣ - ع (دعشق) ٢/ ٢٨٦. وينظر اللسان: ١/ ٩٨.

١١٤ - ع (دكر) ٥/ ٣٢٧. وينظر: اللسان: ٤/ ٢٩٠ - ٢٩١.

١١٥ - ع (دككص) ٥/ ٤٢٥.

١١٦ - ع (ده) ٣/ ٣٤٨. وينظر: اللسان: ١٣/ ٤٩٠.

١١٧ - ع (عذر) ٢/ ٩٦. (دهل): ٤/ ٢٥. وينظر: الجمهرة: ٢/ ٣٠٠، والمعرَّب: ١٩٧ - ١٩٨.

١١٨ - ع (دهلز) ٤/ ١٢٢. وينظر: المعرَّب: ٢٠٢، واللسان: ٥/ ٣٤٩. والدهليز: ما بين الباب والدار.

١١٩ - ع (دهنج) ٤/ ١١٦. وينظر: اللسان: ٢/ ٢٧٧.

١٢٠ - ع (دب) ٨/ ١٣. وينظر: المعرَّب: ١٨٦ - ١٨٧.

١٢١ - ع (قنس) ٥/ ٨٠. وينظر: اللسان: ٦/ ١٨٣، ١٢/ ١٨٠. والقنس: الأصل.

١٢٢ - ع (نفض) ٧/ ٤٦. وينظر: اللسان: ٧/ ٢٤٢.

١٢٣ - ع (ربن) ٨/ ٢٦٩. وينظر: المعرَّب: ٢٨٠، واللسان: ١٣/ ١٧٥.

١٢٤ - ع (رخ) ٤/ ١٣٩. وينظر: اللسان: ٣/ ١٨.

١٢٥ - ع (رخذ) ٤/ ٢٤٤. وينظر: معجم البلدان: ٣/ ٣٨.

١٢٦ - ع (شلق) ٥/ ٤١. وينظر: اللسان: ١٠/ ١٨٦.

١٢٧ - ع (فو) ٨/ ٤٠٩. وينظر: الصحاح: ٦/ ٢٤٥٨، واللسان: ١٥/ ١٦٦.

١٢٨ - ع (ربس) ٧/ ٢٥٢، وينظر: اللسان: ٢/ ١٦٥، ٦/ ١٠٣. والرِّيباس: نبات.

١٢٩ - ع (رمل) ٨/ ٢٦٦. وفي التهذيب: ١٥/ ٢٠٦. قال الأزهري: (لا أعرف الأرْمُولَة عربيّتها ولا فارسيّتها).

١٣٠ - ع (زرج) ٦/ ٦٣. والكلمة معرَّبة، على الرغم من أنَّ الطائف والغور كلاهما من أرض العرب. ينظر: المعرَّب: ٢١٣.

١٣١ - ع (زط) ٧/ ٣٤٧. وينظر: اللسان: ٧/ ٣٠٨.

١٣٢ - ع (زقم) ٥/ ٩٤. وينظر اللسان: ١٢/ ٢٦٨.

١٣٣ - ع (زمج) ٦/ ٧٢. وينظر: المعرب: ٢١٨ - ٢١٩.

١٣٤ - ع (زير) ٧/ ٣٨١. وفي التاج: ٣/ ٢٤٧: (الزِّير: الدَّنُّ.. أعجمي أو الزِّيرُ: الحُبُّ.. بلغة العراق).

١٣٥ - ع (سبط) ٧/ ٢١٩. وينظر: اللسان: ٧/ ٣١١.

١٣٦ - ع (سجل) ٦/ ٥٤. وينظر: المعرَّب: ٥٣، ٢٢٩، واللسان: ١١/ ٣٢٦ - ٣٢٧.

١٣٧ - ع (سخت) ٤/ ١٩٣. وينظر: المعرَّب: ٢٢٨، واللسان: ٢/ ٤٢. والسِخْتِيتُ: الصُلْبُ الشديد.

١٣٨ - ع (سرل) ٧/ ٢٤٢. وينظر: المعرَّب: ٢٤٤، واللسان: ١١/ ٣٣٤.

١٣٩ - ع (درء) ٨/ ٦١. وينظر اللسان: ١٤/ ٢٥٥.

١٤٠ - ع (عر) ١/ ٨٦. وينظر: اللسان: ٤/ ٥٦٠.

١٤١ - ع (ذبح) ٣/ ٢٠٣. ولم أجده في غيره.

١٤٢ - ع (سقرقع) ٢/ ٣٤٩. وينظر: المعرَّب: ٢٨٤، واللسان: ٨/ ١٥٩.

١٤٣ - ع (سمر) ٦/ ٢٦١. وينظر: معجم البلدان: ٣/ ٢٤٦ وما بعدها، واللسان: ٤/ ٤٢٩.

١٤٤ - ع (سمر) ٧/ ٢٥٥. (سمسر): ٧/ ٣٤٤. وينظر: المعرَّب: ٢٤٩.

١٤٥ - ع (رطا) ٤/ ٤٤٩. ولم أجده في غيره.

١٤٦ – ع (سندس) ٧/٣٤١. وينظر: المعرب: ٢٢٥. والسُّنْدُسُ: الدِّيباجُ الرَّقيقُ.

١٤٧ – ع (سن) ٧/١٩٨. وينظر: اللسان: ١٣/٢٢٩.

١٤٨ – ع (برد) ٨/٢٩. وينظر: اللسان: ٣/٨٧.

١٤٩ – ع (صف) ٧/٨٩. وينظر: اللسان: ٩/١٩٦.

١٥٠ – ع (شبط) ٦/ ٢٣٩ – ٢٤٠. وفي المعرَّب: ٢٥٥. (اسمٌ أعجمي).

١٥١ – ع (شر) ٦/٢١٧. وينظر: اللسان: ٤/٤٠٢.

١٥٢ – ع (سكب) ٥/٣١٧. وينظر: اللسان: ١/٤٧٠.

١٥٣ – ع (ششقل) ٥/٢٤٥، ولعلَّ الصواب (حِيرِيَّة..) كما في مادة (شقل) الآتية. وينظر: اللسان: ١١/٣٥٣.

١٥٤ – ع (شعذ) ١/٢٤٤. وينظر: اللسان: ٣/٤٩٥.

١٥٥ – ع (شقل) ٥/٤١. وتنظر: مادة (شَشْقَلَة) السابقة، واللسان: ١١/٣٥٦.

١٥٦ – ع (شلق) ٥/٤١. وينظر: اللسان: ١٠/١٨٦.

١٥٧ – ع (شلق) ٥/٤١. وينظر: اللسان: ١٠/١٨٦.

١٥٨ – ع (شمخر) ٤/٣٢٦. وينظر: اللسان: ٤/٤٣٠. والشَّمَخْتَرُ: اللَّئيمُ.

١٥٩ – ع (شمز) ٦/٢٣٣. بلا تفسير، ولم أجده في غيره.

١٦٠ – ع (شنتر) ٦/٣٠١. وينظر: اللسان: ٤/٤٣٠.

١٦١ – ع (صرم) ٧/١٢٠. وينظر: المعرَّب: ٢٦٨، واللسان: ١٢/٣٣٤، ٣٣٩. والصَّرْمُ: القَطعُ، أو الجِلْدُ..

١٦٢ – ع (صف) ٧/٨٩. وينظر: اللسان: ٩/١٩٦.

١٦٣ – ع (صلج) ٦/٤٦. وينظر: المعرَّب: ٢٦٢.

١٦٤ – ع (صلج) ٦/٤٦. وينظر: المعرَّب: ٢٦١، واللسان: ٢/٣١٠. والصَّوْلَجانُ: العُود المُعْوَجُّ.

١٦٥ – ع (طرم) ٧/٤٢٤. وينظر: المعرَّب: ٢٧٢، واللسان: ١٢/٣٦١.

١٦٦ – ع (طرخ) ٤/٢١٦. وفي اللسان: ٣/٣٨: (اسمٌ للرجل الشريف) بلغتهم.

١٦٧ – ع (طرخ) ٤/٢١٦، وفي اللسان: ٣/٣٨.

١٦٨ – ع (طزر): ٧/٣٥٥. وينظر: اللسان: ٤/٥٠١.

١٦٩ – ع (طنبر) ٧/٤٧٢. وينظر: المعرَّب: ٢٧٣.

١٧٠ – ع (عمص) ١/٣١٥. وتنظر: مادة (الخاميز) السابقة، واللسان: ٧/٥٨. والعامِص: ضَرْبٌ من الطعام.

١٧١ – ع (ربن) ٨/٢٦٩. وينظر: المعرَّب: ٢٨٠، واللسان: ١٣/٢٨٤.

١٧٢ – ع (عسطس) ٢/٣٢٧. وفي اللسان: ٦/١٤١ (رومية).

١٧٣ – ع (عصفر) ٢/٣٣٥. وينظر: اللسان: ٤/٥٨١.

١٧٤ – ع (عضر) ١/٢٧٧. ولم ينص في اللسان: ٤/٥٨٢ على عدم استعماله في العربية.

١٧٥ – ع (عفزر) ٢/٣٣٣. وينظر: اللسان: ٤/٥٩١.

١٧٦ – ع (علوس) ٢/٣١٤. ولم أجده في غيره.

١٧٧ – ع (علش) ١/٢٥٦. وينظر: اللسان: ٦/٣٢٠.

١٧٨ – ع (فثر) ٨/٢١١. وينظر: التاج: ٣/٤٦٣.

١٧٩ – ع (فخ) ٤/١٤٤. وينظر: اللسان: ٣/٤١.

١٨٠ – ع (فرنق) ٥/٢٦٣. وينظر: المعرَّب، واللسان: ١٠/٣٠٧. والفُرانِقُ: حيوانٌ شبيه بابن آوى.

١٨١ – ع (فرز) ٧/٣٦٢. وفي اللسان: ١٣/٣٢٢. (أعجمي معرَّب). وينظر: المعرَّب: ٢٨٥.

١٨٢ – ع (فرند) ٨/١٠٣. وينظر: المعرَّب: ٢٩١، واللسان: ٣/٣٣٤.

١٨٣ – ع (فيج) ٦/١٨٩. وينظر: المعرَّب: ٢٩١، واللسان: ٢/٣٥٠.

١٨٤ – ع (قز) ٥/١٣. وينظر: المعرَّب: ٣٢١، واللسان: ٥/ ٣٩٦ – ٣٩٧.

١٨٥ – ع (قلب) ٥/١٧٢. وينظر: اللسان: ١/٦٨٩. والقالَب: شيء تُفرغ فيه الجواهر ونحوها ليكون مثالاً لما يُصنع منها.

١٨٦ – ع (قنح) ٣/٥٠. وينظر: اللسان: ٢/٥٦٧.

١٨٧ – ع (حرف القاف) ٥/٦. وفي المعرَّب: ٣٠٩: (فارسي معرَّب) وهو مطابقٌ للحكم المثبت. وينظر: اللسان: ٢/٣٥١.

١٨٨ – ع (قطر) ٥/٩٦. وفي اللسان: ٥/١٠٨: (قَطُوراء) ممدود.

١٨٩ – ع (قنذع) ٢/٢٩٦. وفي اللسان: ٨/٣٠٢: (سريانية، ليست بعربية محضة).

١٩٠ – ع (قرن) ٥/١٤٣، (قرو): ٨/٢٠٤. وفي المعرَّب: ٣٠٢: (أصله بالفارسية كازَوان فعُرِّب).

١٩١ – ع (قطن) ٥/١٠٢. ونصَّ في الجمهرة: ٣/٣٨٨ على أنَّه اسمٌ أعجمي، وكذا في المعرَّب: ٣٢٠. وينظر: اللسان: ١٣/٣٤٥.

١٩٢ – ع (خول) ٤/٣٠٥. ولم أجده في غيره.

١٩٣ – ع (كرخ) ٤/١٥٦. وينظر: التهذيب: ٧/٤٢، واللسان: ٣/٤٩.

١٩٤ – ع (كاغد) ٤/٣٥٦. وفي اللسان: ٣/٣٨٠: (وهو فارسي معرَّب).

١٩٥ – ع (كمخ) ٤/١٥٧. وفي المعرَّب: ٣٤٦: (معرَّب).

١٩٦ – ع (كن)، (كون) ٥/٢٨٢، ٤١٠. وينظر: اللسان: ١٣/٣٦٢.

١٩٧ – ع (كرخ) ٤/١٥٦. وفي اللسان: ٣/٤٩: (والكَراخيَّة..) ولم يذكر أصلها.

١٩٨ - ع (كربس) ٥/٤٢٧. وينظر: المعرَّب: ٣٤٢، واللسان: ١٩٥/٦.

١٩٩ - ع (كرج) ٥/٢٨٨. وفي المعرَّب: ٣٣٨: (فارسي معرَّب). وينظر: اللسان: ٢/٣٥٢.

٢٠٠ - ع (كرخ) ٤/١٥٦. وينظر: اللسان: ٣/٤٨.

٢٠١ - ع (كرز) ٥/٣١٩. وينظر المعرَّب: ٣٢٨ - ٣٢٩، واللسان: ٥/ ٣٩٩ - ٤٠٠.

٢٠٢ - ع (كسبج) ٥/٤٢٤. وفي المعرَّب: ٣٢٣: (معرَّب). والكُسْبُ: عُصارة الدُّهْنِ.

٢٠٣ - ع (كشث) ٥/ ٢٩٠ - ٢٩١. وينظر: اللسان: ٢/١٨١.

٢٠٤ - ع (كشخ) ٤/١٥٥. وينظر: المعرَّب: ٣٢٩، واللسان: ٣/٤٩.

٢٠٥ - ع (كنر) ٥/٣٥٤. وينظر: اللسان: ٥/١٥٢.

٢٠٦ - ع (كنث) ٥/٣٥٠. وينظر: اللسان: ٢/١٨١.

٢٠٧ - ع (كوس) ٥/٣٩٢. وينظر: المعرَّب: ٣٣٦.

٢٠٨ - ع (كوس) ٥/٣٩٢. وينظر: المعرَّب: ٣٣٦.

٢٠٩ - ع (كسج) ٥/٢٨٨. وينظر: المعرَّب: ٣٣١، واللسان: ٢/٣٥٢. والكَوْسَجُ: الذي لا شَعرَ على عارِضَيْه، أو الناقِص الأَسْنان.

٢١٠ - ع (زرغب) ٤/٤٦٤، وكذا في اللسان: ١/٤٤٨، والتاج: ١/٢٨٧، من غير توضيحٍ أخر.

٢١١ - ع (لوذ) ٨/١٩٩. وينظر: اللسان: ٣/٥٠٨.

٢١٢ - ع (لعز) ١/٣٥٥. وينظر: اللسان: ٥/٤٠٥.

٢١٣ - ع (لقن) ٥/١٦٢. وينظر: اللسان: ١٣/٣٩٠.

٢١٤ - ع (لك) ٥/٢٨٠. وينظر: الجمهرة: ١/١٢٠، والمعرَّب: ٣٤٨ (هامش ٥)، واللسان: ١٠/٤٨٤.

٢١٥ - ع (لك) ٥/٢٨١. وتنظر: المصادر المذكورة في الهامش السابق.

٢١٦ - ع (مت) ٨/١١٢. وينظر: اللسان: ٢/٨٨، ١٨٩.

٢١٧ - ع (رجب) ٦/١١٤. ولم أجدها في غيره.

٢١٨ - ع (مرق) ٥/١٦٠. وفي المعرَّب: ٣٦٣: (أعجمي معرَّب). وينظر: اللسان: ١٠/٣٤٢.

٢١٩ - ع (مستق) ٥/٢٥٤. وينظر: المعرَّب: ٣٥٦، اللسان: ١٠/٣٤٣.

٢٢٠ - ع (مسك) ٥/٣١٨. وفي المعرَّب ٣٧٢: (فارسي معرَّب). وينظر: اللسان: ١٠/٤٨٧.

٢٢١ - ع (شخلب) ٤/ ٣٢٥ - ٣٢٦. والضبط فيه (مشخلبة). وينظر: المعرَّب: ٣٦٣، واللسان: ١/٤٨٦.

٢٢٢ - ع (صطك) (مصطك) ٥/٣٠٣، ٤٢٥. وينظر: المعرَّب: ٣٦٨، واللسان: ١٠/٤٥٥، ٤٩٠.

٢٢٣ - ع (منج) ٦/١٥٥. وفي اللسان: ٢/٣٧٠: (وهو حَبٌّ إذا أُكِلَ أَسْكَرَ آكِلَه وغَيَّرَ عَقْلَه).

٢٢٤ - ع (مجنق) ٥/٢٤٣. وينظر: المعرَّب: ٣٥٣ - ٣٥٥، واللسان: ١٠/٣٣٨. والمَنْجنيق: آلة يُرْمَى بها الحَجَرُ.

٢٢٥ - ع (قرض) ٥/٥٠. وفي اللسان: ٧/٢١٦: (دويبة تقتل الحمام يقال لها بالفارسية دَلَّهْ).

٢٢٦ - ع (موم) ٨/٤٢٢. وينظر: المعرَّب: ٣٦٠، واللسان: ١٢/٥٦٦.

٢٢٧ - ع (باب الباء) ٨/٤١١. وفي اللسان: ١/٧٤٧: (المَيْبَة: شيءٌ من الأدوية، فارسي).

٢٢٨ - ع (نطر) ٧/٤١٣. وينظر: الجمهرة: ٢/٣٨٩، والمعرَّب: ٣٨٢، واللسان: ٥/٢١٥.

٢٢٩ - ع (نفق) ٥/١٧٨. وينظر: المعرَّب: ٣٨٩، ٣٩١، واللسان: ١٠/٣٦٠.

٢٣٠ - ع (نرجس) ٦/٢٠١. وينظر: المعرَّب: ٥٩، ٣٧٩ - ٣٨٠، واللسان: ٦/٩٦، ٢٣٠.

٢٣١ - ع (نرمق) ٥/٢٦٥. وفي اللسان: ١٠/٣٥٢: (معناه نَرْمَه، وهو اللَّيِّنُ). وينظر: المعرَّب: ٣٨١ - ٣٨٢.

٢٣٢ - ع (نطس) ٧/٢١٥. وينظر: اللسان: ٦/٢٣٢.

٢٣٣ - ع (نسطر) ٧/٣٣٨. وينظر: المعرَّب: ٣٧٨، واللسان: ٥/٢٠٦.

٢٣٤ - ع (ثأب) ٨/٢٤٩. وينظر: اللسان: ١/٢٣٤.

٢٣٥ - ع (نشط) ٦/٢٣٨. وينظر: اللسان: ٧/٤١٥.

٢٣٦ - ع (نعص): ١/٣٠٤. وينظر: اللسان: ٧/٩٩.

٢٣٧ - ع (نور) ٨/٢٧٦. وينظر: المعرَّب: ٣٨٩، واللسان: ٥/٢٤٥.

٢٣٨ - ع (هبر) ٤/٤٧. وتفسيره في اللسان: ٥/٢٤٨، ٢٤٩: (دُقاقُ الزرع) بالنبطية أيضًا.

٢٣٩ - ع (تن) ٨/١٠٨. ولفظه في اللسان: ١٣/٧٥: (هُشْتُنْبُر)، وعن ابن بَرّي: (الجوزهر).

٢٤٠ - ع (همق) ٣/٣٧٢، وينظر: الجمهرة: ٣/١٦٧، والمعرَّب: ٣٩٧، واللسان: ١٠/٣٦٩.

٢٤١ - ع (هندس) ٤/١٢٠. وينظر المعرَّب: ٥٩، ٤٠٠، واللسان: ٥/٤٢٧، ٦/ ٢٥١ - ٢٥٢.

٢٤٢ - ع (هنزمن) ٤/١٢٠. وفي اللسان: ١٣/٤٣٨: (وهي أعجمية).

٢٤٣ - ع (مض) ٧/١٨. وينظر: اللسان: ٧/٢٣٣.

٢٤٤ - ع (هيل) ٤/٨٩. وفي اللسان: ١١/٧١٤: (عبرانية أو رومية معرَّبة).

٢٤٥ - ع (وصر) ٧/١٤٦. وفي اللسان: ٥/٢٨٤: (الوَصيرةُ فارسية معرَّبة). وحكى ما في العين أيضا.

٢٤٦ - ع (ونن) ٤٠٣/٨. وينظر: المعرّب: ٣٩٢، واللسان: ٤٥٣/١٣.

٢٤٧ - ع (يرج) ١٧٤/٦. وينظر: المعرّب: ٤٠٥، واللسان: ٤٠٢/٢.

٢٤٨ - ع (أرق) ٢١٠/٥. وينظر: المعرّب: ٤٠٥.

٢٤٩ - ع (باب الباء) ٤١١/٨. وينظر: معجم البلدان: ٤٢٧/٥، ٤٢٨.

٢٥٠ - ع (هود) ٧٦/٤. وينظر: المعرّب: ٤٠٥، واللسان: ٤٣٩/٣.

٢٥١ - ع (نبج) ١٥٣/٦، وفي التاج: ١٠٤/٢: (معرّب أنب). وينظر اللسان: ٣٧٢/٢.

٢٥٢ - ع (نبج) ١٥٣/٦، وفيه (الأَنْجِبات) بتقديم الجيم، خطأ. وفي الصحاح: ٣٤٣/١ قال الجوهري: (وَأظنّه معرّبًا). وينظر: المعرّب: ٩١.

٢٥٣ - ع (أيل): ٣٥٧/٨.

٢٥٤ - ع (أيل) ٣٥٧/٨. وفي المعرّب: ٨٠: (وهو معرّب). وينظر: اللسان: ٤٠/١١.

٢٥٥ - ع (بطأ) ٦٤٢/٧. وفي المعرّب: ١٣١: (قال الحربي: والباطِيَة: كلمة فارسية، إناءٌ واسعُ الأعلى ضَيِّقُ الأسْفل).

٢٥٦ - ع (تيس) ٢٨٧/٧. وينظر: اللسان: ٣٤/٦.

٢٥٧ - ع (دهقن) ١١٠/٤. وفي المعرّب: ١٩٤: (فارسي معرّب). والدُّهْقانُ: التاجر.

٢٥٨ - ع (رعد) ٣٤/٢. وينظر: الجمهرة: ٢٥٠/٢.

٢٥٩ - ع (سبج) ٥٩/٦. وفي المعرّب: ٢٤٤: (أعجمي معرّب)، وينظر منه أيضًا: ٢٣١.

٢٦٠ - ع (طخمرت): ٣٣٩/٤.

٢٦١ - ع (فنزج) ٢٠٤/٦. وينظر: المعرّب: ٢٨٥، واللسان: ٣٤٩/٢.

٢٦٢ - ع (كسب) ٣١٥/٥. وتنظر: مادة (كسبج) السابقة، واللسان: ٧١٧/١.

٢٦٣ - ع (مئذ) ٢٠٤/٨. وفي اللسان: ٥١١/٣: (مِيذ) بالياء.

المصادر والمراجع

- **تاج العروس من جواهر القاموس**، للزَّبيدي (ت ١٢٠٦هـ)، المطبعة الخيرية، مصر، ١٣٠٦هـ.
- **تهذيب اللغة**، للأزهري (ت ٣٧٠هـ). تح. عبد السلام هارون وآخرين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٤ - ١٩٦٧م.
- **جمهرة اللغة**، لابن دريد (ت ٣٢١هـ)، نشر ف. كرنكو، ط١، حيدر أباد الدكن، ١٣٤٤هـ.
- **ديوان العجاج**، رواية الأصمعي وشرحه، تح. د. عزة حسن، مكتبة دار الشرق، بيروت، ١٩٧١م.
- **الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)**، للجوهري (ت ٣٩٣هـ)، تح. أحمد عبد الغفور عطّار، ط٢، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٤م.
- **العين**، للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ)، تح. د. مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٩٨٠ - ١٩٨٥م.
- **فقه اللغة**، د. عبد الحسين المبارك، مطبعة جامعة البصرة، ١٩٨٦م.
- **فقه اللغة**، د. حاتم صالح الضامن، مطبعة دار الحكمة للطباعة والنشر، الموصل، ١٩٩٠م.
- **فقه اللغة العربية**، د. كاصد ياسر الزيدي، مديرية دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، ١٩٨٧م.
- **كلام العرب**، للدكتور حسن ظاظا، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٦م.
- **لسان العرب**، لابن منظور (ت ٧١١هـ)، طبعة دار صادر، بيروت، ١٩٥٥ - ١٩٥٦م.
- **محاضرات في اللغة** (القسم الأول)، للدكتور عبد الرحمن أيّوب، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٦٦م.
- **المحكم والمحيط الأعظم في اللغة**، لابن سيده (ت ٤٥٨هـ)، تح. مصطفى السقا وآخرين، ط١، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٨ - ١٩٧٣م.
- **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، للسيوطي (ت ٩١١هـ)، تح. محمد أحمد جاد المولى، وعلي محمد البجّاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٨م.
- **معجم البلدان**، لياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ)، طبعة دار صادر - ودار بيروت، بيروت، ١٩٥٥ - ١٩٥٧م.
- **المعرّب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم**، لأبي منصور الجواليقي (ت ٥٤٠هـ)، تح. أحمد محمد شاكر، ط٢، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٦٩م.

كتاب

المخطوطات العربية في المكتبة البريطانية

ومكتبة جامعة كامبردج

عرض ومراجعة

الدكتور/ محمد عبد الجواد محمد علي
الرياض - المملكة العربية السعودية

تُعدّ الجهود التجديدية التي طرحها عبدالله يوسف غنيم من خلال كتابه المخطوطات الجغرافية العربية والإسلامية بالمكتبات البريطانية صحوة تنوير جغرافية عربية جديدة. وبسبب ذلك نبعت أهمية عرض هذا الكتاب وتحليله.

يبدو أنّ المكنوز الجغرافي العربي الإسلامي بالمكتبات البريطانية ظلَّ طويلاً حبيس الأرفف بها، غير مستثمر وغير مستغل، بل بعيدًا عن أيدي علمية موضوعية وأمينة تحاول أن تزيل غبار الزمن المتراكم عليه، وتنفض عنه غبار التعصّب وعدم الإنصاف إذا ما طالته أيدي مستعربة أو مستشرقة غريبة عنه، ربّما تسلب منه الغالي والنفيس، أو تنقد ما تبقّى منه بروح تعصّب وتزمّت مقيتة.

ويبدو أنّ وضع هذا المكنوز العربي الإسلامي بركازاته ثقيلة العيار ظلّت معلّقة هكذا على أرفف هذه المكتبات هناك كمشنوق معلّق على حبل مشنقة وينتظر إمّا التنفيذ وإمّا النجدة والإنقاذ.. وحمدًا لله أن جاء خيار الإنقاذ على يدٍ علمية أمينة خبرت العمل بالتراث الجغرافي العربي الإسلامي سنوات، ولها به باع طويل. تمَّ هذا على يد الجغرافي المسلم العربي الخليجي الكويتي عبدالله يوسف الغنيم، ومن خلال مؤلَّفه المعنون: (المخطوطات الجغرافية العربية في المكتبة البريطانية ومكتبة جامعة كامبردج)، الذي

صدر في العام ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م في ٢٨٦ صفحة من الورق المصقول والحجم المتوسط. جاء هذا المؤلف ليمثّل لنا معشر الجغرافيين العرب والمسلمين، ليس المصباح المنير ومفتاح علاء الدين السحري وسراجه المضيء فقط، بل إنّ عمل الغنيم حقيقة يرقى ليكون فتحًا جغرافيًا جديدًا جاء ليفك لنا - على الأقل - أوليًا - رموز شفرات ما كان مغلقًا من أقفال، وليفتح بوابات كانت موصدة «بالضبة والمفتاح» على كنوز العرب والمسلمين الجغرافية بالجزر البريطانية وتحديدًا بالمكتبة البريطانية ومكتبة جامعة كمبردج، وكذا بعض منها بمكتبة باريس. بل إنّ التصنيف الواعي والفريد للمخطوطات وبفهارسه للمواضع، والأعلام، والنسّاخ، وأرقام المخطوطات، والمصادر والمراجع، والموضوعات، الذي وضعه المؤلّف لفكّ طلاسم شفرات المخطوطات العربية بالمكتبات البريطانية، وتسهيلاً للبحث والتنقيب عن هذه الركازات الثمينة المكنونة يمثّل، بلا شكّ، جهدًا خارقًا للعادة وإضافة طيّبة وعلمية، وحصر مجد بيد علمية أمينة. ولكن قبل أن نستطرد ونخوض تفصيلاً في عرض مادة هذا الكتاب العلمية وتحليلها ونقدها ننوّه بدايةً أنّ محاور هذه المراجعة النقدية لكتاب عبدالله يوسف الغنيم تدور حول العناصر الآتية:

أولاً : عرض محتويات الكتاب وتبويبه وفهارسه ومراجعه ومصادره.

ثانيًا : أوجه تميّز الكتاب وعرض محاسنه.

ثالثًا : مراجعة نقدية وإشارة لبعض المآخذ والهنات والملاحظات والمرئيّات.

رابعًا : ملحوظات ختامية، وخلاصة فكرية.

أولا : عرض محتويات الكتاب وتبويبه وفهارسه ومراجعه ومصادره

يذكّرنا هذا الكتاب في مجمله بعصور الكتب العربية الجامعة في موضوعاتها، ويدلّ على سمات كاتبها من الإتقان، والحذق، والحرص، وسعة المعلومات، ومتانة الصياغة، وطول الباع في تخصّصه والتمكّن فيه. ولذا رأيتُ من المناسب والمعقول أن أحاول عرضه في هذه المراجعة لما في ذلك من فوائد جمّة.

وهندسة بنائية الكتاب الذي جاء في ٢٨٦ صفحة من القطع المتوسط، وعلى ورقٍ مصقول، احتوت على مقدمة وتمهيد، ثمّ دخل المؤلف مباشرةً في التقسيم الموضوعي الذي اتبعه في عرض مادته العلمية، أو بالأحرى مخطوطاته، التي جاءت تحت عناوين ستة دون أن يسميها لا بالفصول ولا بالأبواب، ولعلّه وجد أنّ هذا أنسب: لأنّ الكتاب يعرض مخطوطات متفرقة في الفنون الجغرافية المتنوّعة ويصنّفها ويفهرسها. وتضمّن تصنيفه أو تقسيمه لهذه الموضوعات ستة مجموعاتٍ رئيسة، وردت تحت عناوين: الجغرافيا الإقليمية وكتب البلدان، والجغرافيا الطبيعية، والمعجمات الجغرافية وتقويم البلدان، وكتب الرحلات، وكتب الخطط وفضائل المدن، وكتب العجائب. أعقب تلك المجموعات الست الرئيسة قائمة بالمصادر والمراجع مقسّمة إلى عربية وأجنبية، ثمّ خصّص قسمًا أخيرًا معتبرًا في نهاية كتابه لستة أنماط من الفهارس الجامعة للمواضع، والأعلام، والنسّاخ، والكتب، والمخطوطات، ولأرقام المخطوطات، وللموضوعات.

وقد تضمّنت مقدمة الكتاب إشارة إلى اهتمام المؤلف بهذا الفرع من الجغرافيا التراثية منذ اشتغاله برسالته للماجستير، التي نالها بامتياز من قسم الجغرافيا في جامعة القاهرة في العام ١٩٧١م، وكانت عن «الجغرافي العربي أبي عبيد البكري وما يتعلّق بشبه الجزيرة العربية في كتابه المسالك والممالك» وحيث نما لدى المؤلف حبه وانشغاله بالبحث والتنقيب، حيث تطلبت تلك الرسالة البحث عن مخطوطات الكتاب محلّ دراسته وغيره في تونس

والرباط وباريس ولندن. ويُستشف من مقدمة كتابه حول المخطوطات الجغرافية العربية أنَّ مسيرة هذا الكتاب امتدت إلى مدّة طويلة ومرّ الكتاب بثلاث مراحل يمكن أن نلخّصها في مرحلة السبعينات حيث كانت بدايته الأولى في صورة مقالٍ ظهر في (٣٥) صفحة في مجلة معهد المخطوطات العربية الصادرة بالقاهرة في نوفمبر ١٩٧٢م، ويمكن أن نطلق على هذه المرحلة مرحلة ولادة هذا الكتاب وطفولته، ثمّ جاءت مرحلة الثمانينات مرحلة صبا وشباب، حيث اضطلع المؤلف بمهمة إنشاء قسم للتراث العربي بالمجلس الوطني للثقافة والآداب بالكويت، وحيث قام المؤلف بزيارة إلى لندن صوّر فيها معظم فهارس المخطوطات العربية المحفوظة في مكتبة المتحف البريطاني، ومكتبة كلية الدراسات الأفريقية والآسيوية، إضافةً إلى مقتنيات العديد من المخطوطات العربية الجغرافية والمراجع، وقيامه بإعداد فهارس لمعظم المخطوطات العربية المحفوظة في مكتبة المتحف. أمّا المرحلة الثالثة وهي مرحلة النضوج الكامل لهذا المؤلف فإنّها قد اكتملت في التسعينات الميلادية حيث ارتأى المؤلف إعادة النظر في كتابه الوسيط الذي أنتجه في الثمانينات وبخاصّةٍ بعد تغيّر الوضع في مكتبة المتحف البريطاني، وتغيّر اسمها إلى المكتبة البريطانية، وحيث قام المؤلف في العام ١٩٩٩م بعدّة زياراتٍ للمكتبة المذكورة وراجع بعض ما كان موضع شكّه في الزيارات السابقة، وارتأى أيضًا أن يضيف إلى هذا العمل المخطوطات الجغرافية المحفوظة في مكتبة جامعة كمبردج.

هذا الجهد المتواصل لهذا الجغرافي القدير وعبر سنوات، ربّما بلغت ما يناهز ثلث القرن، وزياراته الميدانية المتعدّدة للمكتبات في مختلف أنحاء العالم، وسعيه الدؤوب، وتجشّمه عناء الحل والترحال: لإزالة شك أو غموض، أو إضافة، أو حذف، أو لتزوّد وتزويد وتصحيح وتنقيح، أو للتأكّد والتثبّت والتثبيت، توحي لنا أنّ هذا العمل حقًا لم يأتِ من فراغ، بل عن حبٍّ للعلم والبحث والتنقيب وإصرار ودأب، وفي المجمل تحلّى بخصال وصفات العالم المدقّق والباحث المتعمّق ذي السعة في الأفق والباع الطويل. كما أنَّ الإطار أو البعد الزمني الذي استغرقه تأليف هذا الكتاب، والمراحل التي مرَّ بها، أتاحت له التدرّج المنطقي من البسيط إلى المركّب، ومن العام إلى الخاص، ومن الكلي إلى الجزئي أو العكس، وأتاحت له أيضًا شمولية موضوعية وتغطية إقليمية شبكية موفّقة ووافية، وتتسم بالمصداقية والعلمية والتدقيق في البحث والتوثيق لقطاعاتٍ عريضة من الآداب والفنون والأجناس والأقاليم الجغرافية المنوّعة.

ففي معرض حديثه عن قسم مجموعة المخطوطات الأولى، الذي جاء تحت عنوان: «الجغرافية الإقليمية وكتب البلدان» والذي ضمَّ ١٨ عنوانًا في ٤٢ صفحة [من صفحة (٢٦) إلى صفحة (٦٠)] تناول أوّلاً أهمية الجغرافيا الإقليمية البشرية بوصفها أبرز الحقول في الجغرافيا العربية الإسلامية، وحيث ميّز منها ثلاث مناهج محدّدة، تأثّر بها العرب في جغرافيتهم الإقليمية، وهي المنهج الهندي والمنهج الفارسي والمنهج اليوناني حيث عادةً ما يتم تقسيم المعمور إلى سبع دوائر متساوية. وظهر بعد ذلك المنهج العربي، الذي نضج في القرنين الثالث والرابع الهجريين، وكان على رأسه روّاده الأصطخري في كتابه: (المسالك والممالك)، وابن حوقل في كتابه: (صورة الأرض)، والمقدسي في كتابه: (أحسن التقاسيم). وكان أساس منهج هؤلاء هو المنطقة كوحدة جغرافية(1)، وحيث المعالجة الجغرافية الأصيلة من ناحيتي الأرض والناس، وارتباط ذلك بما أسماه جمهرة المستشرقين بالأطلس الإسلامي، والذي كانت الخرائط فيه دعامة أساسية في الوصف والشرح والتفسير والتحليل. وإن كان المؤلّف لم يستطرد طويلاً في الحديث والعرض لمدى تميّز هذا المنهج العربي، وما إذا كان قد جاء انسلاخًا عمّا قبله من

مناهج؟ أم أنَّ له أوجهًا تميّزه وتفرده الخاصّة به؟ وإن كان قد أشار إلى نهج الهمذاني المتميّز كمنهجٍ مستقل في كتابه: (صفة جزيرة العرب) الذي يمثّل صورة مثالية لدراسة إقليم جزيرة العرب في نظره.

وهذه المجموعة هي أكبر المجموعات الست، وتفاوتت - وكما في الأقسام الأخرى - أعداد المخطوطات بها للعنوان الواحد، وتضمّنت هذه المجموعة مخطوطات لمشاهير، مثل مقدمة ابن خلدون، وصفة جزيرة العرب للهمذاني، والمسالك والممالك للبكري، والأصطخري، وكتب نراها نادرة حقًّا، وتتداول أشياء كثيرة ككتاب: (الصفوة في وصف المملكة المصرية) لمحمد بن أبي الفتح الصوفي الشافعي (٩٠٤هـ) «يصف فيها محاسن أهل المملكة، وكيفية المواكب والملبوس وما لذلك من إقامة الناموس ووصف لأرباب الوظائف والبيوتات والمطابخ والإصطبلات وعمارة القصور»، ومخطوطة: «أخبار إقليم المسكوف»، لقسيس أرثوذكسي من أصلٍ سوري، لم يذكر اسمه، كان في روسيا عام (١٧٥٨م) أورد فيها معلومات جغرافية عن روسيا وأحوال ناسها وحكوماتها.

المجموعة الثانية: جاءت تحت عنوان (الجغرافية الطبيعية)، من ص ٦١ حتى صفحة ٨١، وضمّت ١٨ عنوانًا ابتداءً (برسائل إخوان الصفاء) وانتهاءً بكتاب: (مرشد بحر)، ولوحظ ورود أربع مخطوطات بها عن النيل منها: (القول المفيد في النيل السعيد)، وما دوّنه السيوطي عن الزلازل وتاريخها منذ ما قبل الإسلام. في كتابه (كشف الصلصلة في وصف الزلزلة). وقد أوردت مجموعة المخطوطات هذه العديد من النظريات والأفكار المتطوّرة فيما يتعلّق بنشأة الأرض. ونظرية التوازن الأرضي، وتطوّر المجاري النهرية، والدروع الأرضية (الألواح التكوينية أو الصفائح القارية)، وكيفية تكوّن جليد الزمن الرابع. وتعرّضت أيضا لعناصر الجوّ، وظاهرتي المدّ والجزر، وأسباب الرعد والبرق، ونهر النيل وظواهر فيضانه. ولعلّنا نطرح تساؤلاً هنا، أو كنا نأمل أن يبيّن لنا المؤلّف أو يفسّر علاقة كثرة المؤلفات في هذه المجموعة تحديدًا عن النيل ومصر وتوافرها بالمكتبة البريطانية وعلاقة ذلك بالكشوف الجغرافية لأعالي النيل وجهد المستكشفين الغربيين ودأبهم في هذا الصدد، وعلاقة ذلك بالحقبة الاستعمارية، وهل هذا نابع من حرص بريطانيا على جمع كلّ ما يتعلّق بمصر والنيل تمهيدًا لحقبةٍ استعمارية لاحقة، أم أنَّ وجود هذه المخطوطات في المكتبات البريطانية كان خالصًا لوجه العلم، ويظلّ السؤال متبوعًا بآخر يتعلّق بزمن وصول هذه المخطوطات، وكيفية استقرارها على تلك الأرفف في تلك العروض الباردة؟ أهو حرص علمي بريطاني وعناية ورعاية بريطانية على جمع المخطوط؟ أم أنّه خبثٌ استشراقي وتلافيف ووسائل جمع استخباراتية للفحص والتمحيص قبل الحملات والغزوات العنترية للامبراطورية البريطانية، التي كانت الشمس قد بدأت - وفي تلك العروض العليا وعلى عكس قوانين الفلك والمناخ، ودوران الأرض والشمس - لا تغيب عنها أبدًا، ولسنواتٍ وعقود عديدة من بعد، تساؤلنا أيضًا ما دوافع هؤلاء وحوافزهم، وكما اتضح من كتاب الغنيم أن يُعتنى بطباعة الكثير ممّا أورده من مخطوطات وعلى أيدي أجنبية وبعض منها مخطوط بأيدي مستعربة أو مستشرقة أوربية؟ وما الجهات وراء ذلك؟ ولأيّ غرض؟ كنّا نأمل ولا نزال في إجابة الغنيم الشافية فهو الأقدر والأدرى، وليكن ذلك في مقامٍ ومقالٍ آخر.

وجاءت المجموعة الثالثة تحت عنوان «المعجمات الجغرافية[٢] وتقويم البلدان» من الصفحة ٨٩ حتى الصفحة ١٢٢ وتبدأ بكتاب: (معجم ما استعجم من أسماء الأمكنة والبقاع)، وحوت تلك المجموعة (١٢) عنوانا من بينها كتاب: (الأمكنة والمياة والجبال)،

وكتاب: (المشترك وضعًا والمفترق صقعًا)[٣]، وكتاب: (تقويم البلدان المصرية في الأعمال السلطانية)، وكتاب: (مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع). وعدّ الغنيم المعجمات الجغرافية أحد الفنون الرئيسة التي ساهمت في بحوث الحضارة العربية الإسلامية والتراث، وأرجع أصل بداية أهدافها إلى الوقوف أمام خطر التصحيف الذي حاق بأسماء الأمكنة الواردة في الأحاديث الشريفة طبقًا لما جاء في مقدمتي الحموي والبكري، ثمّ أورد الغرض البيّن لما ورد في كتب التواريخ والأخبار والمعاجم والأشعار من أسماء المواضع المتعدّدة ومرتّبة ترتيبًا معجميًّا مع ضبطها وتحديد موقعها، وتضمّنت المعاجم التي عرض الغنيم لمخطوطاتها تحديد الموقع، وترتيب معجمي لها حسب الأسماء، وتضمّنت أيضًا تقسيم أقاليم الأرض على سبعة أقسام، ثمّ عالج بعضًا منها إقليما بعينه متبعًا في ذلك مفاهيم الأصطخري وابن حوقل في تقسيم الأقاليم، وهناك نوعٌ آخر من المعاجم الطريفة التي تحدّد الأسماء التي تشترك في اللفظ وتختلف في المكان، مثل البصرة اسم لموضع في العراق وآخر في المغرب، ويجمع ياقوت الحموي أمثال تلك المواضع في كتابه الكبير: (معجم البلدان)، وهو يمثّل جهدًا خارقًا وسعة أفق، وإحاطة مكانية لا حدود لها، وفي ظلّ ظروف اتصالية ومواصلاتية صعبة.

جاءت المجموعة الرابعة تحت عنوان «كتب الرحلات» وضمّت ١٥ عنوانًا من صفحة ١٢٣ إلى صفحة ١٤٨ من بينها (تحفة الألباب ونخبة الأعجاب) للغرناطي، و(عنوان المجد في بيان أحوال بغداد والبصرة ونجد) للحيدري، و(نشوة المدام في العودة إلى دار السلام) للألوسي البغدادي. والرحلة - كما يقال - عين الجغرافي البصيرة، وتضمن التسجيل الدقيق، واليوميات، ولها ألوان وأجناس كرحلات الحج والعمرة، والرحلات الرسمية، ورحلات الملاحين. وغطّت مجموعة مخطوطات الرحلات بقاعًا كثيرة ومهمّة، منها الحجاز، والقدس، ومصر، والشام، والهند، ولا شكّ أنّ المعلومات الجغرافية وغيرها التي يمكن أن نستقي منها يمكن أن تكون على درجة عالية من الأهمية والدقّة حيث يمكن أن يستدل على الكثير، ولعلّنا نضيف هنا أنّ هذا الجنس أو اللون الجغرافي، أو أدب الرحلات على العموم، نجده قد تلاشى في عصرنا الراهن، ولعلّ تحقيق بعض ما ورد في مجموعة الرحلات بكتاب الغنيم تكون خطوة لإحياء هذا النوع الجغرافي الأدبي المهم، وحيث إنّ المحقّق من هذه الرحلات اقتصر على ابن بطوطة، وابن جبير، وابن فضلان، وهي السائدة في الأدبيات.

أمّا المجموعة الخامسة التي وردت تحت عنوان: «كتب الخطط وفضائل البلدان» من صفحة ١٤٩ إلى صفحة ١٨٩، فاشتملت على ٢٤ عنوانًا أوّلها: (فضائل مصر) للكندي، ومن بينها أيضًا (محاسن أصفهان) للمافروخي. وذكر الغنيم أنّه جمع مخطوطات هذين الفنين معًا لاتصالهما معًا. ومثل موضوع الخطط دومًا موضوعًا حيويًّا حيث جاء في مقدّمات الكتب التي تؤرّخ للمدن كبغداد وغيرها، وضرب مثلاً بما كتبه حسن الوزّان (ليون الأفريقي) عن «مدينة فاس»، وما كتبه ابن الحكم عن (خطط الفسطاط والجيزة والاسكندرية)، والمقريزي كنموذج فريد «للخطط». ونال أيضًا الحرمين وثالثهما اهتمامات هؤلاء الكتّاب العرب في مخطوطاتٍ عدّة: لأهميتهم الدينية وكثرة زوّارهم. وكمثال فمنها: (مختصر إثارة الترغيب والتشويق إلى المساجد الثلاثة والبيت العتيق)، لشمس الدين الخوارزمي، و(الإعلام بأعلام بيت الله الحرام)، للنهروالي، كما نالت «دمشق» و«بغداد» و«القدس»[٤] اهتمامات مماثلة تمثّل ذلك مثلاً في: (فضائل بيت المقدس والشام) لمجهول، وتمثّل في تقديرنا بعض كتب الخطط[٥]، وفي أجزاء مميّزة منها، نماذج طيّبة لما يمكن أن يطلق عليه حديثًا بلغة أهل

التخطيط العمراني (بشقّيه الحضري والريفي) والإقليمي الخطط الرئيسة Master Plans والتي تعرض أولاً فيما إذا رغب في إعادة التخطيط إلى عرض تفصيلي للأوضاع الراهنة للمدن والقرى والأقاليم محل الدراسة والتخطيط، وقد برع المقريزي لا شكّ في ذلك، وجاءت أعمال هؤلاء حقًا متكاملة تعرض بالوصف والشرح والتحليل للتوزيعات المكانية لاستخدامات الأرض، والخدمات، والمواقع، وإجمالي تناسب الكتل العمرانية ووضعيتها على الأرض التي تحتلها وما جاورها ما يمثّل في مجمله فكرًا تخطيطيًّا تقدّميًّا بأيّ مقياس.

اختتمت تلك المجموعات بالمجموعة السادسة، التي تضمّنت العجائب من صفحة ١٩١ إلى صفحة ٢٣٣، وتضمّنت ١٢ مخطوطًا، أوّلها: «عجائب الدنيا»، لابن وصيف شاه، ومخطوطًا لمؤلّفٍ مجهول معنون بِ «تحف العجائب وطرفة الغرائب»، يرجّح البعض أنّه لابن أثير، وإحداها حول الأهرام معنونة بِ «تحفة الكرام نحو الأهرام»، وأخرى حول «عجائب البر والبحر والحيوانات والطيور وباقي المخلوقات».

لا شكّ أنّ معظمها يتضمّن جغرافيات عديدة أهمّها الحيوية وبما تحويه من نباتٍ وحيوان وتربة وغيرها. وعلى الرغم ممّا أورده الغنيم من أنّ هذه الكتب كان لها رواجها وشعبيتها زمن كتاباتها دون إبداء الأسباب، إلاّ أنّ مرجع ذلك والحافز لفكر هؤلاء الكتّاب الأوّلون الروّاد، ولمثل هذه الإبداعات، كان بدافع التدبّر لذوي الألباب، وانطلاقًا من دعوة أو نداء ﴿**بأيّ آلاء ربكما تكذّبان**﴾ دعوة الدين الحنيف للتدبّر في مخلوقاته، فكثر مثل هذا النوع من الكتب في محاولة من كتّابها لعرض تلك العجائب وتفسيرها. وكان القزويني والدميري على رأس روّاد هذا الجنس الجغرافي الأدبي، الذي نرى صورا عديدة منه حاليًا، لعلّ النماذج المعاصرة الغربية منه نجدها في منشورات ومجلات جغرافية كمجلة National Geographic والمجلة الألمانية GEO، والبرامج التلفازية تحت مسمّى (عجائب المخلوقات)، و(عالم الحيوان)، وغيره ممّا يتوافر الآن من أقراص مرنة حاسوبية كثيرة، تعرض لهذه النماذج وتسوّق لها، والتفت إليها آباؤنا الجغرافيون العرب الأولون وتغاضى عنها الجغرافيّون العرب المحدثون، وأحياها الغربيون بتقنياتهم مرّةً أخرى. وهذا الاهتمام الغربي بهذه العجائب في العصر الراهن دلالة على العمق الفكري الذي تحلّى به الجغرافيون العرب الأوائل وسَبقِهم في هذا الميدان.

لعلّه من المفيد الآن، وبعد أن عرضنا محتويات كتاب الغنيم، أنْ نعرض لأوجه تميّزه وما يحسب له في ميزان حسناته، وبعض نواقص وهنات متناثرة هنا وهناك لا تقلّل من قيمة العمل. ونبدأ بأوجه تميّز الكتاب ومحاسنه.

ثالثًا : أوجه تميّز الكتاب وعرض محاسنه

١ – أمانة المؤلف في ذكره مراحل إنتاج هذا الكتاب وعبر مدّة زمنية قاربت ثلث القرن بدأت بمقال، فكُتيّب، فكتاب ناضج.. وهكذا الأعمال المتميّزة تمرّ دائمًا بمراحل ولادة وطفولة ونموّ وتطوّر، وتنتهي بمرحلة فتوّة ونضج، مثلها كتاب الغنيم الصادر في ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م. بعد نبتة أولى له وفسيلة غُرست في أوائل السبعينات، كما أنّه من الواضح أنّ هذا العمل جاء بإيعاز من ضمير علمي حيّ، وغيرة على تراثٍ مكنوز يرى بعينٍ فاحصة أنّ إحياءه – بفضّ الغبار عنه وهتك الأستار الغامضة والمحيطة به – مهمّة خير وبرّ عاجلة وضرورية.

٢ – وفاء الكاتب المنقطع النظير لأساتذته، ومن بينهم المرحوم الأستاذ الدكتور عبدالعزيز كامل، وذكره لعرفانهم واعترافه بجمائلهم بخاصّة أولئك الذين أرشدوه نحو مهمّة البحث عن مخطوط قيّم، أو سهلوا له مهمة الاطلاع على

مخطوط نادر، وذكره لفضل هؤلاء وأولئك على الملأ ومن خلال مؤلّفه، تضرب لنا المثل على وفاءٍ نادر في زمنٍ قلَّ فيه الوفاء ونفتقده كثيرًا في كتابات كتاب اليوم ومؤلفاتهم.

٣ – تنظيم عام جيّد، وعرض متوازن لعدد ٢٢٤ مخطوط، وضح ذلك التنظيم في ذلك النظام الرقمي الذي وضعه، وفي التقسيم أو التصنيف الموضوعي التيمي Thematic إلى ستة موضوعات رئيسة، ورتّبت المخطوطات ضمن كلّ مجموعة حسب تسلسلها التاريخي، وهي ميزة إضافية تحسب للكتاب ممّا سهل معه المتابعة الجيّدة، وإن كنّا نود أن نعرف تلك المعايير التي استخدمها المؤلف في عمل هذا التصنيف الموضوعي للمخطوطات، حتى نهتدي بها ونستفيد ومع الآخرين.

٤ – تقديم موجز قدّم به المؤلف لكلّ مجموعة من مجموعات المخطوطات الست يعرف، باختصار وبنظرة سريعة، مفهوم المجموعة وعناصرها المندرجة فيها. وإن كنّا أيضًا نأمل في المزيد من التوسّع في هذا التقديم لكلّ مجموعة زيادة في الإحاطة به وتعرّف منهجه.

٥ – تضمين الكتاب مجموعة من الفهارس الجيّدة الإعداد ذات المغزى والفائدة، التي تسهّل التعامل معه، وعمليات المتابعة، والحصر، والتنقّل بين أجزائه، والربط بينها، وشملت فهارس حول المواضع، والأعلام، والنسّاخ، والكتب، والمخطوطات، والموضوعات.

٦ – عرض الكتاب مجموعة من الصور والرسوم والأشكال والخرائط وبعض المنمنمات المخطوطة المستمدة مباشرة من المخطوطات محل موضوعه، وبدأ الكثير منها زاهي اللون دقيق الإخراج ممّا دعم المتن، ووضح جليًا حذق هؤلاء الجغرافيين العرب الأوائل، ودقّة أعمالهم ليس الفكرية فحسب بل التصويرات والخرائط والرسوم أيضًا التي تخدم فكرتهم وتجلّيها. كما شكّلت تلك المنمنمات والصور وسيلة جذب وتشويق للقارىء سواء المتخصّص أو العادي الذي يرغب في الاستزادة، أو الذي يرغب في تحقيق نصٍّ ما، فهي مشجّعة على الإقدام على ذلك، وحقيقةً قد أدّى الغنيم بعرضها في كتابه وسيلة دعاية وإعلام طيبة لهذه المخطوطات وبخاصّة أنَّ الكثير منها جاء ملوّنًا.

٧ – وصف موجز من قبل المؤلف للمخطوطة بصفة عامّة، وذكر لمؤلّفها، وتعريف موجز به وبها، وبتواريخ حولها، وحول طبعاتٍ منها إن كان هناك أكثر من طبعة، والفروق والتمييز بينها، وذلك في وجازة مطلوبة ونبذات مختصرة، ووثق كل هذا وذاك من خلال تواريخ هجرية أو ميلادية أو كليهما.

٨ – تمييز واضح جليّ بين ذلك المكنوز في المكتبة البريطانية سواء مجموعة المتحف البريطاني وبالرمز (L.M)، أو مجموعة مكتبة الهند، وبالرمز (L.I)، والآخر المكنوز بمكتبة جامعة كامبردج، وبالرمز (CU.L)، وإنَّ تكرر ذكره أحداهما بمكتبة باريس فيذكر ذلك. هذا ناهيك عن ذكر الرقم الأصلي المفتاح الذي تُوثّق به المخطوطة أو تُدوّن، أو تُفهرس في المكتبة المعنية.

٩ – في المجمل نرى أنَّ الكتاب ليس فهرسًا جامعًا للمخطوطات بالمكتبة البريطانية ومكتبة كامبردج فحسب، بل من خلال نظرة متفحّصة أكثر عمقًا، ومن زاوية أخرى يمكن عدّه رحلة مخلصة عبر تاريخ الفكر الجغرافي العربي الاسلامي أوردت مصنّفات مختارة، وصنّفت طبقًا لمعايير سنّها المؤلف لعمله، وإن كانت تقديرية فيحسب لها التزامه بها وسيره عليها.

رابعًا: مراجعة نقدية وإشارة لبعض المآخذ والهنات والملاحظات والمرئيات

وهي في مجملها خفيفة طفيفة لا تقلّل بحالٍ من جودة الكتاب العلمية العالية وفائدته الجمّة، ولا تمثّل في مجملها إلاّ سوى هنات لا يخلو منها كتاب على هذا النمط، ولا تنال بحالٍ من قيمة هذا الكتاب، وبعض ما نورده هنا يأتي في عداد الرؤى والمقترحات:

١ - اقتصار عنوان الكتاب على المخطوطات العربية، ومجيئه تحت مسمّى (المخطوطات الجغرافية العربية بالمكتبة البريطانية ومكتبة كامبردج). وبالطبع أنّ المؤلف قصد بالمخطوطات الجغرافية العربية تلك التي هي مكتوبة باللغة العربية، ولعلّنا نرى أنّ إضافة كلمة «والإسلامية»[٦] إلى العنوان ربّما يكون أوفق ومناسبًا، نظرًا لأنّ كثيرًا من هؤلاء المؤلفين الجغرافيين وإن أجادوا العربية إلاّ أنّ بعضًا منهم على الأقل جاؤوا من أطراف العالم الإسلامي، ومنهجيتهم إسلامية، والكثير منهم ربّما تفقّه في علوم الدين واللغة أيضًا، وهويتهم غير عربية، وصاغوا أعمالهم بالعربية، فكان الأجدر بهم إضافة كلمة «والإسلامية» على العنوان، وإن كانت مفردات العربية (العرب وعروبة... إلخ) يظلّها جميعًا المظلّة الإسلامية الأوسع والأرحب.

٢ - قلّة المصادر والمراجع التي ضمّنها الكتاب، وهناك العديد من المراجع والمصادر الحديثة في صورة مقالاتٍ نرى أنّ إضافتها كان يمكن أن تحقّق توازنًا بين المخطوطات التي أوردها المؤلف وأهمية الموضوع «التراث الجغرافي الإسلامي» وما كُتب نحوه من مقالاتٍ ودراسات. وينطبق ذلك على المراجع الأجنبية أيضًا[٧].

٣ - الوصف والتقديم الذي ورد حول بعض المخطوطات كان مختصرًا إلى حدٍّ كبير، وورود بعض ما هو مثير ومرغب لمعرفة المزيد حولها جعل القارىء متشوّقًا للمزيد لالتهام المخطوط بكامله، أو قد يشعر معه القارىء برغبته في أن يشدّ الرحال إلى حيث يوجد هذا المخطوط للاطّلاع عليه بأكمله، وإن كان المؤلف يشكر ويثني على جهده بالتعريف بالمخطوط على أيّ حال، فإنّنا كنّا نأمل أن يكون الوصف الملمحي المبسّط فقط لبعض من هذه المخطوطات أكثر استيفاءًا بدلاً من ورود هذا الوصف في نبذاتٍ مختزنة.

٤ - الأمنية العريضة التي طرحها الكتاب في مقدمته صفحة ١٠ حول أمله أن يتسع التصنيف المفهرس: ليشمل جميع المخطوطات الجغرافية العربية في العالم أجمع «ولولا ضيق الوقت وتعدّد المشاغل» هي حقًّا أمنية جليلة، وكنّا نأمل أن يضع لنا أستاذنا الغنيم بعض خطوط عريضة، أو مفاتيح أوليّة، أو علاماتٍ هادية نحو هذا الطريق، وعلى هذا الدرب، من خبراته العريضة حتى يهتدي بها من سوف يتجشّم عناء هذا الفتح الجديد.

٥ - كنّا نأمل أن نرى تقسيمًا مكانيًّا أو بالأحرى إقليميًّا مفهرسًا ومجملاً في جدولٍ مزوّد بإحصائية عن تلك المخطوطات التي تحدّثت عن مصر مثلاً، أو بغداد، أو مكّة، أو الجزيرة العربية، أو الشام، وعلى غير طريقة فهرس المواضع وشاكلته المفيدة التي أوردها حسب الصفحة في كتابه، وحتى يهتدي به الباحثون الراغبون في بقعة مكانية أو إقليم بعينه. كما أنّ جدولاً زمنيًّا مماثلاً ربّما يُضاف فيه حقل للعصر أو لزمن الدولة الذي كتبت فيه (عباسي، فاطمي، مملوكي، عثماني... إلخ). كان سيضفي على الكتاب أداة ومفردة إحصائية معلوماتية زمنية تاريخية مفيدة، وإن كان ذلك بالطبع يتطلّب جهدًا إضافيًا (بمعنى تصنيف للمخطوطات حسب

زمنها وحسب موقعها الأرضي في جداول مبسّطة). ولعلّ ما يسهل ذلك استخدام الحاسوب لعمل مثل هذه التصنيفات الإحصائية المفيدة والمؤتمة.

٦ – عملية الحصر والتجميع التي قام بها المؤلف جهد خارق للعادة في حدّ ذاته إلاّ أنّ ما كنّا نأمله أن نجد له بعضًا من إجابة عن عدّة تساؤلاتٍ مهمّة وملحّة، ومن بينها مثلاً.. كيف وصلت هذه المخطوطات - وبخاصّةٍ أنّ الكثير منها أصول مخطوطة أم معاد خطها أو طباعتها – إلى المكتبات البريطانية...؟ أكان هذا نوعٌ من الاعتناء من قبل المستشرقين والمستعربين بطباعة هذه الكتب أو إعادة طباعتها واقتنائها؟ وهل كانت النيّة مخلصة لوجه الله والعلم وطلاّبه ومريديه، وانطلاقًا من مبدأ الحوار بين الحضارات، ودعمًا لعمليات التلاقح الثقافي؟ أم أنّ من وراء هذه العناية بها «غرضٌ في نفس يعقوب»؟ كنّا نأمل أن نرى جزءًا تحليليًّا جريئًا ومعتبرًا يغطّي لنا هذه النقطة، ويشفي غليل السائل، ولماذا تمّ اقتناؤها؟ أكان ذلك مصادفةً؟ وما ظروف وملابسات كل هذا وذاك؟ وما ذلك الذي اقتُني عن طريق السرقة؟ فلربّما حدث ذلك، أو ربّما اشتُري بعضها أو هُرّب في أثناء حقبة الاستعمار قبلها قليلاً أو في أثنائها أو حتى بعدها[٨]. وهل كان اقتناؤها نوعٌ من الاستطلاع والاستخبار؟ وما الدور الاستشراقي[٩] في ذلك؟ وهل ساعد هذا الاقتناء على التمهيد لحقبة استعمارية؟ أم وصلت إلى هناك – قبله أم في أثنائه أم بعده – ولتسهيل مصلحة اقتصادية تجارية، أم لسيطرة على مورد أو موقع في الشرق؟ وما علاقة كل هذا وذاك بالامبراطورية البريطانية التي لم تكن تغيب عنها الشمس؟ أسئلة نراها مهمة، كنا نأمل أن نجد لها بعض الإضاءات في منظومة الغنيم. ولكن يبقى الفضل الكبير لمؤلف الغنيم أيضا فلولاه لما طُرحت هذه الأسئلة، ولما أُثيرت هذه التساؤلات فالشكر موصول للمؤلف على أيّ حال.

٧ – أورد المؤلف ثلاثة منعطفاتٍ فكرية في عملية توثيق الفكر الجغرافي العربي الإسلامي بأدبه وتاريخه وجغرافيته، وهي محاولات دي خويه، وكراتشكوفسكي، والدكتور حسين مؤنس، واثنين من هؤلاء الفرنجة، والثالث مؤرخ، ممّا يدعونا أولاً على التحسّر على حال أهل اللغة العربية والإسلام وأهل البلاد المعنية والمناطق التي نبع منها هؤلاء الجغرافيّون الأُوَل، وعلى الجغرافيين المحدثين المعاصرين أيضًا وقصورهم وتقصيرهم في حق هذا الفكر الجغرافي العربي الإسلامي الأصيل، وهو ما دفع الغنيم إلى أن يذكر هذه الحال في مقدمة كتابه وبخاصّة القصور والتقصير في عملية التحقيق لهذه المكنوزات الجغرافية، وحيث يلفت الانتباه إلى حقيقة كونها تمت في أغلبها عن طريق علماء من خارج الحقل الجغرافي، ومن لغويين ومؤرخين وغيرهم، ومن خارج أهل اللغة العربية وأصحاب الأرض العربية، وإنْ كنّا نضم صوتنا إلى صوت المؤلف في هذا الصدد.

ولكن ما يشفع قليلاً في هذا جهود الغنيم نفسه في التحقيق وعملية الحصر والتوثيق، ومؤلفاته وجهود آخرين أيضًا نجدها مبعثرة هنا وهناك، مثل أعمال محمد محمدين، وعبدالرحمن حميدة، وشاكر خصباك، وأحمد سوسة، ومن غير العرب نفيس أحمد، وكذا أعمال المؤتمر الجغرافي الإسلامي الدولي الأول، الذي انعقد برحاب جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض في العام ١٩٧٩م، التي نشرت في ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م في عدّة مجلدات أحدها مجلد عن الجغرافيا العربية الإسلامية، ويشفع أيضًا وجود بعض الرسائل العلمية وبخاصّة تلك التي

صدرت عن الجامعات المصرية، والعديد من المقالات المتفرقة حول قضايا الفكر الجغرافي العربي الإسلامي، التي قد تصل إلى مئاتٍ من المقالات متفرّقة هنا وهناك، وبوساطة جغرافيين عرب ومحدثين قلّة وآخرين من غير العرب، وأمثلة على ذلك نجدها في سليمان حزين، وإبراهيم رزقانة، ومحمد غلاب، ومحمد الصياد، وعبدالفتاح وهيبة، والتي كنّا نود أن نرى تدوينًا لبعض من هذه الأعمال في قائمة مراجع الغنيم ومصادره لتعم الفائدة(١٠).

٨ - في الواقع أنَّ ما أورده الغنيم في صفحة ١٣ من تمهيده في صفحة ١٦ حول رأيه ومنهجه في تحديد ما هو جغرافي وما هو غير جغرافي من المخطوطات القديمة وعدم ذهابه مع رأي مؤنس الذي يقول بصعوبة الفصل بين المؤرخ والجغرافي والأديب في تاريخ الفكر الجغرافي واختلاط الخطوط الفاصلة وتشابكها في هذا الصدد، واقتصار منهجية اختيارات الغنيم على منهجية: «ما اعتقدت أنّه يدخل ضمن العمل الجغرافي المنهجي سواء كان وصفًا إقليميًّا عامًّا لبقاع الأرض المختلفة أو وصفًا تفصيليًّا لمنطقة بعينها... إلخ»، ونرى أنَّ هذا الاختيار الذاتي Subjective حقيقة لا تكفي، ولعلّ المأمول أن يكون هناك منهجية موضوعية، ذات معايير محدّدة، نهتدي بها جميعًا في عمليات الانتقاء الجغرافي بين الركامات الهائلة من كتب التراث في التاريخ والأدب واللغة والجغرافيا والفلك، وغيرها، التي اختلط فيها الحابل بالنابل، وحيث تداخلت الفروع والأصول والحواشي والهوامش، ووجدنا مثلا الرئيس ابن سيناء طبيبا وجغرافيًا، ويؤلف في كلا الفرعين.

أن الأوان إذا لوضع المعايير والضوابط للتصنيف، لتحديد ما الجغرافي القوي بدرجاته منها، والآخر الجغرافي الحسن بدرجاته، والضعيف الجغرافي بدرجاته، ثمَّ الخليط المختلط والرديء الوضعي، أو حتى بعض ضيع والذي ربما لا مذاق ولا لون ولا رائحة ولا هوية له، ولا يتمّ ذلك إلاّ بدرجاتٍ متعدّدة للتضعيف. وحقيقةً فقد تركنا كتاب الغنيم ولا نزال حيارى أمام هذه القضية الملحّة، وحيث لم نرَ حسمًا لهذا الهمّ المنهجي المؤرق والملح، ولا يزال المشتغلون في هذه الحقول كلّ يغنّي فيها على ليلاه دون الضوابط البحثية المنهجية اللازمة(١١)، ونظل نستشفّ في تقديرنا من بعض ما أورده الغنيم من مخطوطات تعرض لكم ما لا بأس به من أدبٍ وتاريخ وربّما لغة، على الرغم من ورود معلومات جغرافية طيبة، وفكر جغرافي واضح بالمثل فيها. والتساؤل هنا هل قصد صاحب هذه المخطوطة أو تلك الجغرافيا عرضًا، أم بناءً على منهجٍ وفكرٍ جغرافيٍ مترسّخ لديه؟ وهل هو جغرافي أصلاً وأساسًا؟ وما تاريخ نشأة هذا المؤلف أو ذاك وظروفه ومسيرته وسيرة حياته والظروف الحقيقية التي عاشها. ما عرضته الأدبيات في مجملها حتى الآن في هذا الصدد لم يحلّ لنا تلك الإشكالية. وفي تقديري المبدئي المتواضع أجد أنّنا نحن معشر الجغرافيين من المعاصرين - يبدو وفي غمرة الحماس للتراث - وهذا شيء طيّب على أيّ حال - أنّنا ألبسنا هؤلاء الموسوعيين عباءة الجغرافيا ربّما عنوة، وأحكمنا عمامتها أو قلنسوتها على أدمغتهم وربّما رغمًا عنهم، وكانوا هم في الواقع مفكرين ومتدبرين وذوي فكرٍ عميق وعقلانية ورصانة وتدبّر لا تحتاج منّا إلى أن نبالغ في شأنهم أو نهون منهم، والأفضل حقيقةً أن نتركهم وشأنهم. ولعلّ على نمط القول الشهير إنّ الإنسان اجتماعيٌّ بطبعه، فلعلي أضيف أنّ هؤلاء الأولين كانوا جغرافيين بطبعهم

وطبيعتهم، وجغرافيين بالسليقة. فلربما يحلّ هذا القول تلك الإشكالية إلى حدٍّ ما، أو على الأقل يمثّل حلاً وسطًا لإشكالية منهجية مزمنة ومعلّقة. ولكن تبقى قضية البحث عن ضوابط بحثية وقيود منهجية لتحديد ما هو جغرافي منهجي، وما هو أدب، وما هو لغة، وما هو تاريخ، وما هو أدب جغرافي، وما هو لغة جغرافية، وما هو تاريخ جغرافي، أو جغرافية تاريخية، يظل وضع حدود، أو على الأقل، خيوط فاصلة لفكّ الاشتباك والتداخل بين كل هذا وذاك، نقول يبقى كل ذلك قضية قائمة وإشكالية مزمنة وملحّة[١٢].

٩ – نرى بإعادة النظر في بعض المخطوطات، التي بان من عنوانها أنّها لا تنتمي إلى عنوان المجموعة المندرجة بها، كورود كتاب للعجائب في مجموعة الأقاليم والبلدان، فلربّما احتاج الأمر إلى إعادة النظر في بعض هذه المؤلفات، وإجراء عملية مناقلة لبعض العناوين ووضعها في حزمة المجموعة التي تنتمي إليها.

١٠ – نرى أنّ الكتاب في حاجةٍ إلى توثيق إحصائي جدولي، وجدولي متقاطع حتى تسهل متابعته، ومن خلال ما يعرف بالجداول العلاقية المتقاطعة، وهناك برامج حاسوبية في هذا الصدد تعين على إنجاز هذه المهمة من خلال مفتاح رقمي (أو) ألفبائي محدّد، وبخاصّةٍ أنّ هناك تكرّر أو تفاوت في عدد مخطوطات العنوان الواحد... بمعنى أنّه إذا ما أُريدَ مثلاً تعرّف مخطوط عن مكّة المكرمة لمؤلف ما في زمن معيّن ومكان معيّن، هذا المخطوط في مكتبة ما ورقمه بها هو رقمٌ معيّن، فيمكن استخراج ذلك بسهولة من خلال ذلك الجدول المُشار إليه. ونأمل أن نرى الرقمنة للتراث الجغرافي وبوساطة الغنيم ومن موقعه ازدهارا وتألّقا. فالتراث الإلكتروني أو أتمتة التراث أو أرقمته ليس فقط أحد سبل تسهيل جمعه وحصره وتصنيفه بل بالغة الأهمية أيضًا لتحقيقه[١٣].

١١ – كنّا نأمل أن يتضمّن الكتاب مجموعة سابعة نراها مهمّة وتكمّل عمل الغنيم لمخطوطات الخرائط[١٤] أو للكارتوجرافيا، وتاريخ هذا الفرع لا يستقيم تتبّعه ودراسته دون وقفة تأمّل وتحية إجلال وعرفان لإضافات ما دوّنه هؤلاء الجغرافيّون العرب والمسلمون الأوائل ورسموه واختطّوه من خرائط وألواح ومصوّرات. وبخاصّةٍ أنّ تاريخ علوم الخرائط شابه بعض التجنّي والادّعاء غير المنصف من الكتّاب الغربيين، وقد برع العرب في هذا الفن وفي فنونٍ أخرى ذات صلة كالملاحة البحرية التي أجادوها، وكانت سواحل الخليج العربي وجنوب الجزيرة العربية منصّات إطلاق فلكهم جوبًا ببحار الدنيا السبع، فالعرب ليسوا أهل صحراء وبحار رمال فقط، بل دفعتهم فراستهم الفلكية، وتعاملهم مع النجوم، والنظر في السماوات العُلى، والتدبّر والتفكّر فعرفوا أنّهم أمّة المهارة المحبّة والمتمرّسة بالتجارة البحرية، وما يرتبط بها من جغرافيات وخرائط. ولا ندري ما السبب في إغفال الكتاب لمثل هذه المجموعات المهمّة، ومنها أيضًا مجموعة عن علوم الفلك لصلتها بالجغرافيا. والتساؤل هنا هل تخلو المكتبات البريطانية منها؟ أم أنّ المؤلف آثر أن يكون ذلك في عمل آخر قادم يكمل به جميل صنعه؟ على أيّ حال نأمل أن يكون المانع خيرًا.

١٢ – لم نعثر على هنات أو أخطاء طباعية كثيرة، وإن كان هناك واحدة مهمّة وردت في صفحة ٢٨٠ في الفهارس أوّلاً حيث يجب أن تكون أوّلاً: فهرس المواضع وليس الموضوعات.

خامسا: ملحوظات ختامية وخلاصة فكرية

فتح كتاب الغنيم مجالا جديدا لمزيد من البحوث

والدراسات في التراث الجغرافي العربي الإسلامي الذي لا يزال بكرًا، ركازًا ثمينًا ومكنوزًا غير مستغل أو غير مستثمر كفاية، ولم تشف حقيقة تلك الأعمال التي صدرت حتى الآن غليل القرّاء والباحثين والمتخصّصين في العديد من فروع العلوم الجغرافية بخاصّة وغيرهم من المهتمين بقضايا التراث العربي والحضارة العربية الإسلامية على وجهٍ أعمّ.

هذا وقد ظلّ موضوع تقييم التراث الجغرافي العربي الإسلامي ولمدىً طويلة ولا يزال في وعي أو لا وعي الكثيرين فرضية عدم معلّقة لم نجد لها إثباتًا أو تحقيقًا مقنعًا أو نفيًا قاطعًا سواء بصحّة هذه الفرضية وصدقها أو بضلالها، وذلك لتعدّد الآراء حوله والآراء المعاكسة عنه، وتأرجح هذه الآراء ما بين مؤيّدٍ ومعارض، مبالغ ومهوّن، مدافع ومهاجم، مُدّعي ومدَّعَى عليه، متّهم وبريء، ليس بين أوساط الكتّاب العرب المحدثين فقط، بل أكثر تشويشًا وتشوّشًا في أوساط الكتابات الغربية، وبين جمهرة المستشرقين والمستعربين ومن على شاكلتهم. ومن واقع دراستي للفكر الجغرافي العربي والعالمي بمدارسهم المختلفة، وأصول نشأتهم، ومراحل تطوّرهم بجامعة ويسكونسن بالولايات المتحدة الأمريكية، واتّصالي ببعض من الأساتذة المتخصّصين في الفكر الجغرافي وتاريخه وتطوّره بالشمال الأمريكي، ومن واقع اطّلاعي الواسع أيضًا من خلال تدريس مواد الفكر الجغرافي المعاصر والحديث، ومناهج البحث لطالبات الفرقة النهائية بأقسام الجغرافيا بكليّات البنات بالمملكة العربية السعودية، أقول إنّ الأحكام في معظمها على هذا التراث الجغرافي العربي الإسلامي ظلّت في مجملها تتأرجح يمنة ويسرة، ويصعد بها التقييم أحيانًا إلى أعلى، ويهبط بها إلى أسفل أحيانًا أخرى بعيدًا عن الوسطية الحميدة والموضوعية المعتدلة، فما بين تهويل مبالغ فيه لهذا التراث الجغرافي من قبل متحيّز لقيمته وجدواه ونفعه وميّزاته، التي لا تُعدّ ولا تحصى، ومنهجيته الفريدة، واختراقه للآفاق، وبين تهوين وتقليل من شأنه، ربّما جاء من جاحدٍ حاقد غير موضوعي، غير نزيهٍ أو غير محايد أو غير مبال، يحاول التقليل من جدواه ونفعه وأهميّته، ويعدّه خاطرات وخواطر فقط، نقول ما بين هذا الرأي وذاك ضاعت الحقيقة واختلّ ميزان الحكم والتحكيم وتبعثرت الآراء.

ولعلّه هنا، وتحديدًا، تكمن أهمية كتاب الغنيم في كونه يقدّم لنا مادةً طيّبة لمن يريد التثبّت، والتأكّد، والبحث، والتقصّي، والتحرّي، وربّما حسم هذا الأمر بصورةٍ قاطعة، فهو خطوة طيّبة على هذا الطريق الطويل والدرب الشاق الذي من خلاله وعبره يمكن الفصل في هذه القضية (المبالغة والتهويل أو التقليل والتهوين) من قيمة التراث الجغرافي العربي الإسلامي، وبذا يتمّ وضع حدّ لتلك الشكوك، وتلك الحيرة، والتيه، والضياع، الذي وجد فيه الكثير من الجغرافيين والمهتمين بأمور التراث من العلوم الأخرى في الوطن العربي وفي أرجاء العالم. فالكتاب يقدّم مادةً خصبة غنية للباحثين والدارسين والمتخصّصين وأهل حرفة التحقيق. لذا فلعلّه، وفي ضوء كتاب الغنيم وما جلبه من شجون، وما ولّده من حماسة وغيرة وإحساسٍ بالمسؤولية نحو السلف الجغرافي الصالح، أن يكون حافزًا ومعينًا لمزيدٍ من الدراسات والتحقيق لهذا التراث الجغرافي العربي، ويكون كلّ ذلك سبيلاً نحو صحوة جغرافية: لتجديد الفكر الجغرافي العربي الإسلامي الراهن، وإنقاذ الفكر الجغرافي العربي المعاصر والجغرافية العربية من حالة الركود التي تعيشها الآن(١٥). وننادي بأنّ دراسة التراث الجغرافي العربي وأعلامه تكون عبر مقرّرات دراسية بالتعليم الجامعي العالي، وحتى في كتب الجغرافيا ومناهجها في مراحل التعليم العام، وأن يُخصّص أيضًا لها جزء بالدراسات العليا

وبحوثها وكموضوعات لرسائل ماجستير وأطروحات للدكتوراه، ولعلّ بعض مواضيعها يدور حول تحقيق بعض من هذه الدرر والذخائر الجغرافية للمقديسي، والاصطخري، وابن حوقل، والهمذاني، وابن خرداذابة، والإدريسي، والبكري، وغيرهم. وأن تُستخدم التقنيات الحديثة في طرائق تدريس مثل هذه المقرّرات حيث تجذب الطالب وتربط بين الماضي التليد والتقني الحاسوبي الحديث. ونرشّح كتاب الغنيم وأمثاله ليكون أحد أدوات هذه المقرّرات والدراسات والبحوث. نأمل أن تحذو العلوم الجغرافية وأقسامها الأكاديمية بالجامعات العربية حذو فروع المعرفة الأخرى الطبيعية والسلوكية والاجتماعية فيما تقوم بها أقسامها الأكاديمية من إيلاء الأهمية الواجبة لموضوعات التراث، ولا يخفى على أحد تخصّصات علم النفس الإسلامي، والطب الإسلامي، وعلم الاجتماع الإسلامي، والعمارة الإسلامية، ناهيك عن اهتمامات التاريخ والأدب واللغات والفقه والسيرة، واهتمامها وبخاصّةٍ بهذا التراث الثرّ.

وقد ظلّت كتب التراث الجغرافي العربي الإسلامي طويلاً مهملة، وكما أسلفنا لم تتبلور بعد المنهجية والضوابط التي تحكم عمليات التحقيق الجغرافي السليم، والجهود في ذلك مبعثرة دون منهجية واضحة أو مدرسة فكرية ذات توجّهٍ علمي رصين، وحاز من بين كلّ ذلك التراث الجغرافي الثرّ من الاهتمام، ربّما كتب الرحلات، بنصيب الأسد من التحقّق والتحقيق. ونعلم أنّ هذا الفن الجغرافي يأتي على هامش ذخائر التراث الجغرافي العربي الإسلامي، وترك الباقي الثمين. وتأتي مناداتنا بمزيدٍ من جهود التحقيق والبحوث في هذا الفرع الجغرافي التراثي المهم، بعد أن اطّلعنا على كتاب الغنيم، فهو يهدي إلى ذلك، ويمهّد له الطريق، وكذا بعض من أعماله الأخرى. وتنبع دعوتنا تلك أيضا ممّا أورده الغنيم نفسه في مقدمة كتابه من حقيقة «أنّ الكثير من كتب الجغرافيا العربية التي نُشرت حتى الآن سواء في أوربا أو في البلاد العربية قد قام بتحقيقها ودراستها علماءُ من خارج الحقل الجغرافي من لغويين ومؤرّخين وغيرهم»، وأيضًا من اعتقادنا الجازم بالحاجة إلى تأصيل لعلم الجغرافيا تأصيلاً عربيًّا إسلاميًّا نابعًا من تراثنا العلمي الفكري كما ذهب إلى ذلك الغنيم أيضًا.

وحقيقةً قد سئمنا وسئم الكثيرون معنا حول موجة التغنّي بالتقنية الحديثة، والهرولة دون وعي أو خطّة أو منهج وراء قضايا التحديث، والجري وراء الموضوعات الجغرافية الغربية الغريبة الزائلة، والتقليد الأعمى غير الواعي لها، وركوب موجاتها الجارفة العاتية، التي قد تبدو للبعض عالمية مبهرة، ولكنّها في واقع الأمر تجارية غير أصيلة وخفيفة وليست بذات وزنٍ علمي فكري كبير. وعجبنا من ترك الأصول والأسس والمبادىء التي صاغها الروّاد الأوائل في تراثنا الجغرافي العربي الإسلامي الثرّ مهملاً مغضوبًا عليه، أو مغضوض الطرف عنه في أحسن الحالات من قبل المحدثين. فلعلّ هؤلاء المحدثين يعودون للصواب وإلى جادّة الطريق، ويستشفّون ويجدون في كتاب الغنيم «المفتاح»، وما عرض له من ذخائر ونفائس لأمهات كثير من الكتب الجغرافية ما يمثّل حائط الصدّ الوجائي الواقي لمثل هذه الأفكار الهدّامة، وبعض كثير ممّا يُغني ويسمن من جوع، ويعثرون على ذلك المحتوى الجيّد المفقود، ويتعرّفون أصولاً فكرية ومنهجية راسخة، وأصيلة، وذات أسس علمية مميّزة، وذات نظرةٍ عميقة واعدة. وهي صفاتٌ وخصال نراها تنقص الفكر الجغرافي العربي المعاصر بشكلٍ ملحوظ. بل حقيقة نراه فكرًا تائهًا ضائعًا يلهث منسوبوه - أبو بعض منهم - وراء التقنية العالية High-Tich ثرثرة وكلامًا وتحدّثًا عنها دون فعل إيجابي يُذكر، ودون الأخذ في

الاهتمام التركيز على استراتيجية قوّة العقل (للمجتمع) Brain Power Society (Strategy)، ودون وعي أو دراية أو إدراك أو أصالة أو تأسيس، ودون بوصلة هادية، أو كوابح ضبط وتهدئة أو ضوابط إيقاع، وأجدها ضرورة – لهذه الهرولة غير المسؤولة – أن تتأنّى قليلاً، وكما ننادي بالأخذ بحذر من تجارب الآخرين بعد تعريبٍ لها، أو بالأحرى عوربة. فعلينا – أيضًا – أن نأخذ من تجارب الأقدمين المفكرين الجغرافيين العرب والمسلمين الأولين، وننظر إلى التراث بعينٍ ثاقبة فاحصة تتحلّى بروح النقد ومنهجيته الموضوعية. وعلى من يقوم بهذه المهمّة أن يجعل من نفسه خصمًا موضوعيًّا للنصّ ذاته لا خصمًا للشخص الذي وضع النص، وهو ما فعله الغنيم واختطّه لنفسه في معظم أعماله حتى هذا الأخير الذي نتناوله هنا.

ومن ناحيةٍ ثانية على من يقوم بهذه المهمّة أيضًا أن ينظر إلى الواقع، والحديث والجديد، والتقني من جهةٍ أخرى، ولكي نبني المميّز الخاص بنا على التوجّهين الاثنين معًا. أمّا أن يتهكّم البعض ويسخر من مناهج الأقدمين التقليدية، ويستخف بهم وينعتهم ويذمّ فكرهم، وطرائق أبحاثهم، ومنهجيتهم على نحوٍ غير موضوعي، ويصدر عليهم وعلى فكرهم أحكامًا جزافية بجورٍ وهوى وعدم تجرّد، وعدم التزام بالعرف النقدي وآدابه، فهذا هو الخراب العلمي بعينه، والتخريب الفكري ذاته الذي تعاني منه الجغرافيا المعاصرة وبعض من علوم اجتماعية وسلوكية وبيئية أخرى، وهذا سرّ تخلّف أمّة العرب والمسلمين العلمي، وحيث فات على أصحاب دعاوي الحداثة والتحديث والهرولة غير المسؤولة نحو التقنية في الحقل الجغرافي أنّ سرّ قوّة الآخرين المتقدمين، أصحاب الفكر الجغرافي الغربي المعاصر بنظرياته الجيّدة التكوين والأخرى الأقل جودة، لم ينسوا جذورهم وأسلافهم وأحبابهم الأقدمين، بل أسّسوا مدارسهم الفكرية على ما تركه لهم آباؤهم وأجدادهم، وحافظوا وأجلّوا هؤلاء الأوائل الروّاد من أبناء جلدتهم، وبنوا على أعمال همبولدت، وريتر، وفيدال لابلاش، وسيمبل، وليبل، وساور، من الجغرافيين الغربيين أمريكيين وأوربيين، وغيرهم من علماء المناهج العلمية، وغيرهم من علماء التخصّصات الأخرى ككانت، وريكاردو، ونيوتن، وآخرون من قبلهم، وليس من بداية عصر النهضة فقط بل منذ المدرسة اليونانية والرومانية ومدارس العصور الوسطى الأوربية الجغرافية، فجاء تطويرهم للجغرافيا مشتقٌّ ومتدرّج من البسيط إلى المُركّب، فعلينا إذًا ألاّ نهمل السلف الجغرافي العربي المسلم الصالح[١٦]، فلعلّنا نعيد للجغرافيا العربية المعاصرة والمترنّحة، التي قاربت، كما يذكر البعض، مرحلة احتضار أو اختناق، نعيد إليها ذلك الوميض الفكري النيّر، وبخطوطه المنهجية المتزنة المميّزة، ونعيد – أيضًا – تلك النغمة الصحيحة النابعة من ثوابتنا وبيئاتنا وتراثنا، التي تتواءم مع ظروفنا، وتحت شعار «نحو جغرافية عربية إسلامية جديدة ومتجدّدة»، تكون منطلقة من مفاهيم أسلمة العلوم، ومن منطلق النظر بعين إلى التراث، وبعينٍ أخرى إلى الواقع وإلى تجارب الآخرين، وعلى أمل أن تجد علومنا موطأ قدمٍ ثابت راسخ بين الحضارات، وبالمثل تجد الجغرافيا العربية، والمدارس الفكرية الجغرافية الأخرى المتنوّعة، مكانتها، ويُعاد لها رونقها، وتجعلنا دومًا في موقف الند والمنافس الشريف للآخرين.

لعلّ القيمة المضافة الأخرى لكتاب الغنيم أنّه يمثّل تلك الصيحة المطلوبة نحو صحوة التجديد تلك لجغرافية عربية جديدة، ومع ثلاثيّته التي صدرت مؤخّرًا، وهي إضافةً إلى كتاب: (المخطوطات الجغرافية العربية بالمكتبة البريطانية ومكتبة جامعة كامبردج) (١٩٩٩م) محل المراجعة النقدية هذه، وأخويه الآخرين: كتاب (اللؤلؤ) (١٩٨٩م)، وكتاب

(مصادر البكري ومنهجه الجغرافي) (١٩٩٦م)، وأعمال لعلماء ومفكّرين آخرين بدأت تتوارد وتهتم بالتراث العلمي الإسلامي ومن بينها التراث الجغرافي العربي الإسلامي، وحيث جاءت كلّها مع كتب الغنيم لتمثّل أبلغ ردٍّ على بعض صرخات تعصّب علمي، وصيحات فكرية جاءت برؤى موتورة ظهرت مؤخّرًا نراها تنضح على السطح بين الحين والآخر، تنفث كلّ ما هو ملوّث ومعكّر للصفو العلمي المنهجي المستقيم، وتمثّل هزلاً تحليليًّا ضعيفًا واضحًا وجليًّا، ونشازًا فكريًّا، وشذوذًا في البناء البحثي العلمي، وانحرافًا يبعده عن الصواب العلمي السليم، وعن المنهج الصحيح المألوف. ونستدل على ذلك بما ورد مؤخّرًا في ندوة حول الألفية الثالثة الجديدة[١٧] من تهكّمٍ واستخفاف وسخرية بمناهج هؤلاء الجغرافيين الأول، وحيث كان التساؤل في أروقتها من أحد المشاركين بها: «والآن ما آمال الجغرافي العربي وطموحاته عندما تدنو خطواته إلى بوّابة الألفية الجديدة؟ هل يظلّ يقلّد في أبحاثه مناهج ابن بطوطة والمسعودي والإدريسي في وصف البلدان وغرائب الزمان»، ويجيب «بلا» النافية، ثمّ يردف قائلاً: «الأمر يتعلّق بالواقعية في التفكير البحثي، ويتعلّق بكيفية التفاعل مع القضايا البحثية المعاصرة ،طبيعية كانت أم بشرية، والابتعاد عن طراز البسطاء، وعندها فقط يمكن أن تكون لنا آمالٌ قد تفوق آمال غير البسطاء». مثل هذه الأقوال غير المسؤولة وغيرها، والأحكام الجزافية وغير الموضوعية على الغير، وعلى العلماء الأقدمين الذين هم أفضل وأقدر من أصحاب هذه الترهات، والذين هم أرفع وأسمى علمًا وفكرًا وروحًا ونفسًا - لا عجب أن تأتي هذه الترهات عادةً من كثيرين من المتمسّحين بالعلم الجغرافي والجغرافيا منهم بُراء، وحيث يرتكب أصحابها بأقوالهم وأفكارهم الهدّامة تلك خطأً جسيمًا، وتناسى هؤلاء البسطاء أصحاب ياقات السذاجة العلمية العريضة، وأنصار الضحالة والسطحية الفكرية، وروّاد مقاهي التسطيح، ومروّجي بضائعه الفاسدة غير الصالحة وسلعه المضروبة المنتهية آجالها، نسي أو تناسى هؤلاء وأولئك أنَّ «ابن بطوطة» شهد له القاصي والداني، العربي المسلم، المستعرب والمستشرق[١٨] وهو بمنزلة الأب الحقيقي للجغرافيا الميدانية. ويكفينا ما كتب حوله، وما حقّق من أعماله، وما أُجري حولها من دراساتٍ وبحوث، وما أفادنا به من توصيفٍ دقيق وتفسير لما قابله من ظواهر جغرافية وغيرها، وتسجيله الحيّ الدقيق لمنعطفات رحلاته التي طوّف فيها الأرجاء وقطع فيها آلاف الأميال، ونسي هؤلاء أيضًا أنَّ «المسعودي» هو ذلك الجغرافي العربي الفذّ (٣٤٦هـ/٩٥٦م) صاحب المزج الفكري الفريد بين المنهج النظري والتطبيقي[١٩]، وهؤلاء مع غيرهم من الرحّالة شهد لهم الجميع بالنقل الدقيق والتسجيل الحيّ لعادات الشعوب التي زاروها في بقاع الشرق والغرب، ولا تزال هذه التسجيلات والمؤلّفات التاريخية الجغرافية تشكّل كلّها مصادر أساسية في تاريخ تلك الأقوام، وحيث ترك هؤلاء وصفًا مفصّلاً لجميع البلدان من إسبانيا غربًا إلى تركستان ومصبّ السند شرقًا، مع وصفٍ دقيق لجميع النقاط المأهولة، والمناطق المزروعة والصحاري، وفي عصرٍ لم تكن هناك آلات تصوير، أو بثّ صوتي أو ضوئي، أو وسائط لتقنيات أحادية أو متعدّدة، ولم يهتمّ هؤلاء الجغرافيّون الأوائل بالجغرافيا الطبيعية وظروف المناخ فحسب، بل بالحياة الاجتماعية والصناعية والزراعية، واللغة والمبادىء الدينية، والعادات والتقاليد. ونتساءل أين الجغرافي العربي المعاصر بين هؤلاء؟ وما قامته مقابلةً بهؤلاء العمالقة الأفذاذ؟ أمّا «الإدريسي» أبو علم الخرائط فيكفيه ما دعا مدرسة الجغرافيا School of Geography[٢٠] بجامعة كلارك الأمريكية Clark University أحد معاقل الجغرافيا بالشمال الأمريكي أن تطلق اسمه

على أحد برمجياتها الشهيرة والمتداولة تسويقًا عاليًا في مجال نظم المعلومات الجغرافية، أحدث الفروع الجغرافية، وحيث أطلقت عليه مسمّى IDRISI وأشارت في أدلّة البرنامج أنَّ هذا اعترافٌ منها بجميل هذا الجغرافي والكارتوجرافي العربي المسلم الفذّ الأصيل وفضله، وكون أن يأتي من هو من بني جلدة الإدريسي ومن بني قومه ودينه وعشيرته من المتمسحين بالعلوم الجغرافية، يذكر بهوى علمي واضح، وكبر علمي نرجسي صارخ، وخيلاء علمية طاوسية متلونة - ويا ليت لهذا الهوى والكبر العلمي والخيلاء العلمية أساس من صحّة أو قطرة من موضوعية - وفي ندوة حول «الألفية الثالثة» يحذر ويتساءل بسخرية وتهكّم واستخفاف وإصدار أحكام الإدانة: «هل يظلّ الجغرافي العربي يقلّد في أبحاثه ابن بطوطة والمسعودي والإدريسي في وصف البلدان وغرائب الأزمان» فهذا هو الاستخفاف غير المسؤول، وهو التجنّي بعينه، ونكران الجميل، والطّامة الكبرى، ويزيد هؤلاء المتمسّحون بالعلوم الجغرافية، والجغرافيا منهم براء، الطين بلة بدعوتهم الموتورة غير المسؤولة السافرة «بإنقاذ الجغرافية من حصار الأدبيات»، وهي دعوة في تقديرنا العلمي ظلامية جاهلية، بل نراها دعوة للانتحار، وتسريع وتفعيل لعمليات الاحتضار، ودعوة إلى تجهيز الكفن للجغرافيا المعاصرة، وتحضير النعش لها، وفي مرحلة حسّاسة تمرّ بها نحتاج فيها إلى صالونات أدبية لتدارس أحوالها، وغرف إنعاش للتدارس والبحث، ومنتديات فكرية، وندوات علمية، وورش عمل أدبية، وحلقات نقاش تتنابل فيها الرؤى والآراء والآراء المعاكسة، وتتفاعل فيها الحوارات، وتتقارع الحجج والجدليات، وحيث ترتّب الأوليّات، وتفحص المرئيات، ويضاف إليها مزيدٌ من الأدبيات أملاً في دعم الجغرافيا العربية المعاصرة، وضخَّ مزيدٍ من الدماء النقية في عروقها، وحتى تنضج وتقوى ويشتدّ ساعد الجغرافيا العربية من خلال هذه الأدبيات.

ونقول أيضًا لهؤلاء وأولئك إنَّ أزمة الجغرافيا العربية المعاصرة هي بعدها عن الأدبيات سواء القريبة أو البعيدة، المحلية أو الإقليمية، أو العالمية، وتباعدها وانعزالها عن الأدبيات الحديثة المعاصرة في الفكر الجغرافي الغربي وتجارب الآخرين، وبالمثل عزلتها أيضًا وتجاهلها المفرط لأدبيات الجغرافيين الروّاد الأوائل من الجغرافيين العرب والمسلمين، ممّا أضاع ملامح الجغرافية العربية المعاصرة، وخيّمت على فكرها أزمة بوار وركود طاحنة، ودخل معها هذا الفكر إلى متاهاتٍ وتجاويف بيات شتوي امتدت فصوله المتشابهة، وتعدّدت شهوره المتثاقلة، وتعاقبت أيّامه الباردة، وطالت لياليه القارسة وبظلمة كالحة.

وعلى الرغم من أنّنا نجد أنَّ كتاب الغنيم وجهوده البحثية الأخرى في التراث الجغرافي، وأمثال تلك الأعمال في أدبيات عصر زهائه الجغرافي العربي الإسلامي، جاء في وقته؛ ليمثّل ردًّا مفحمًا على دعاوى وأباطيل هؤلاء الداعين إلى: «إنقاذ الجغرافيا من حصار الأدبيات». ولعلّنا نضيف أنَّ على الجغرافيين جميعًا أن يبغضوا هذا الفكر الموتور العصبي المتشنّج، وإن كنّا نعدّ ذلك ردّة يجب أن توأد في مهدها، فإنّنا ندعو لأصحابه بالهداية والعودة إلى الرشد والصواب وجادّة الطريق، ونقول لهم بصوتٍ عالٍ إنَّ «قلّة الأدب» أو «الأدبيّات» هي التي تجلب وجلبت الحصار والحسرة والتحسّر على الجغرافيا المعاصرة، وأنَّ سبب ركود أسواقها نقص الأدبيّات، وهي آفاتٌ وعلل نأمل أن تشفى منها الجغرافيا. فالأدبيّات وإحياؤها وتحليلها ونقدها لأيِّ فرعٍ من فروع العلم هي الأساس الذي يُبنى عليه، وهي أحد الأركان المنهجية والواجبات البحثية الملحّة التي تفتقدها جغرافيتنا العربية المعاصرة، والتي تعاني من عوزٍ شديدٍ فيها. أزمة الجغرافية العربية الراهنة ليس

في «إنقاذها من حصار الأدبيات»، الجغرافيا العربية المعاصرة في تقديرنا فقدت البوصلة لبعدها عن الأدبيات، وهرولتها نحو السراب «الذي يحسبه الظمآن ماء»، وأصبحت كالراقص على السلّم، فلا هي اقتدت بمنهج الأولين في مناهجهم وأساليبهم الأصلية، ولا هي صعدت لمستوى تقني يُقارن بالغرب، فجاءت الأعمال، وفي ظلّ مثل هذه الدعاوى والأباطيل التي ذكرنا أمثلة منها، هزلاً ضعيفًا، ونغمًا نشازًا. حمدًا لله أن أعاد لنا كتاب الغنيم حول: «المخطوطات الجغرافية العربية» وبعقل موزون وفكرٍ عقلاني رصين ومفتوح، بعضًا من توازن مفقود ورشدًا وتذكيرًا لعلّ الذكرى تنفع المؤمنين. فهو يلفت الانتباه إلى أدبيات ما أحوجنا إليها في دراساتنا المعاصرة من ناحية، واستكمالاً أيضًا لكتابه تاريخ العلم الجغرافي بمصداقية، فلا يعقل أن يظلّ الغربيون في تمادٍ سافر يكتبون تاريخ الفكر الجغرافي بادئين بالمنهج اليوناني وعلى رأسه بطليموس، ويقفزون إلى جغرافية العصور الوسطى وعصر النهضة والكشوف الجغرافية وريتر، وهمبولدت، ولبيل، وسمبسون، ولا بلاش، وشيفر، وهارتشورن دون أن يوردوا - أو حتى يمرّوا مرور الكرام ويعرّجوا على - الفضل الجغرافي العربي الإسلامي، وفكره الواعي الأصيل، الذي مثّل منعطفًا خطيرًا في مسيرة هذا الفكر، ولكونه يستمدّ نفحاته من الإسلام الحنيف.

يمثّل كتاب الغنيم دعوة لتحطيم أسوار العزلة والحصار حول الجغرافيا، وفحوى هذه الدعوة الانفتاح على أدبيّات الجغرافيين الأوائل. يدعو كتاب الغنيم الجغرافيا العربية المعاصرة أن تخرج إذًا من بياتها الشتوي الطويل، وتحاول أن تقلب تلك الأدبيات القديمة وتغربلها، تستفيد منها وتنتقي الصالح والمفيد، وتنتهج نهجه. وبعد أن تنقدها بعينٍ فاحصة واعية وتبني على تلك الأدبيات الثمينة، وتدوّنها، وتوثّقها وتحقّقها، ويقول من بين ثناياه إنّ إهمال الأدبيات هو الحصار بعينه، ونضيف أنّ إنقاذ الجغرافيا المعاصرة هو بمزيدٍ من الاهتمام بالأدبيّات، وتوسيع دوائرها لتشمل أيضًا الانفتاح على الأدبيات العالمية الجديدة، وتجارب الآخرين. وأكثر من هذا الربط بين هذا الفكر القديم وبين ما هو تقني حديث، بل إنّنا نرى أنّ أحد الأدوار المأمولة المهمّة سواء للجغرافيا العربية الحديثة، أو للجغرافي العربي الحديث، يجب أن يكون دورًا استمراريًّا تواصليًّا، وبقدر ما يكون متفاعلاً مع الآخر الجديد، ومتجاوبًا بوعي وفطنة مع الحديث أخذًا وعطاءًا، يكون أيضًا ناظرًا إلى ماضيه وتراثه وماضي أسلافه الجغرافيين الأوائل، وكما يعرض الغنيم، الذي أثبت بالمخطوطة والوثيقة والتحقيق، أنّ العزلة والانغلاق ليست من سمات الفكر الجغرافي العربي بخاصّة في عصر زهائه الإسلامي الأصيل وعصر ازدهاره وتألّقه، وبسهولةٍ يمكن استشفاف كلّ ذلك من مخطوطات كتاب الغنيم القول «بإنقاذ الجغرافيا من حصار الأدبيات» هي العزلة بعينها، والانغلاق ذاته، فكيف يتمّ التفاعل مع الماضي أو الآخر الحديث بعيدًا عن الأدبيات؟ وكيف تنمو الجغرافيا العربية دون تواصلٍ واستمرارية؟ ودون رحيق عبق الماضي، ونسيم تيارات الحاضر والحديث. ونرى في كلّ ذلك وسطية مستحبة وحميدة، تلك الوسطية التي ننادي بها نبعت من الإسلام، والوسطية التي يجب أن تتحلّى بها الجغرافيا المعاصرة، هي نهج الأمّة المسلمة ومنسوبيها وأتباعها، والوسطية العربية مذهب وتطبيق يجب أن تكون هي الشرعة والنبراس والمنهاج للجميع.

يقدّم كتاب الغنيم المثل والنموذج على ضرورة العناية والاهتمام بتراث الماضي بأدبياته ومخطوطاته وتفاصيل محتوياته، وبمثل رد بليغ على تلك الدعوة الباطلة الموتورة «إنقاذ الجغرافيا من حصار

الأدبيات»، فنرى دعوة الغنيم مخلصة أمينة لإنقاذ الجغرافيا عن طريق الأدبيات حتى تلك القديمة، ومن بين تلال المخطوطات يلقي كتاب الغنيم القيد ويحطّمه ويفكّ الأسر ويكسر الطوق، ويزيل الحصار المفروض على الجغرافيا، ويقشع العزلة التي تخيّم عليها بتركها للأدبيّات، ترك الأدبيات خطيئة لا تغتفر، وتارك الأدبيّات الجغرافية لا أساس جغرافيًّا له. «قلّة الأدب» لأيِّ فرعٍ علمي أمرٌ لا يُشجّع عليه أحد، وحريٌّ بنا إذًا نحن معشر الجغرافيين أن نراعي في مسلكنا أن يكون هناك توازنٌ بين الأصالة والمعاصرة، وأن يكون سعينا نحو الحديث والتقني، والمعاصر، لا هرولة نحوه بقدر ما يكون بتؤدة وأناة وسعيًا حثيثًا دؤوبًا لا نغفل فيه درر ولآلىء الجغرافيين العرب والمسلمين القدامى، الذين أوسعونا علمًا بمؤلفاتهم الموسوعية الرائعة. أرى كتاب الغنيم وبحوثه علامة مضيئة على هذا الدرب الوسطي، الذي يقول لنا ببساطة يجب ألاّ نرفض التراث العلمي السابق رفضًا مطلقًا، بل هناك ضرورة للتواصل معه، والإضافة إليه، والبناء عليه، وتحديثه إن وجب الأمر، كونه مجهودًا إنسانيًّا مشتركًا يجب أن يُحترم ويُجلّ.

هنيئًا للجغرافيا العربية المعاصرة ومنسوبيها أكاديميين ومتخصّصين وممارسين عامين ومحترفين وهواة هذا السطوع المشرق، فما أحوجنا إلى أمثال كتب الغنيم التي تسبر أغوار التراث الجغرافي العربي الإسلامي، وبخاصّةٍ في ظلّ حالة الخسوف الكبير، الذي حدث للجغرافيا العربية المعاصرة، وبخاصّةٍ مؤخّرا، ويُخيّم أيضًا فوق فكرها، يحجب عنها النور والشمس، ويقطع عنها الماء والغاز والكهرباء، ونرى أنّ الحالة الراهنة التي يعيشها الفكر الجغرافي العربي لا تعرض فقط لحالة من التخبّط والتيه ما بين التقني والتراثي، ويا ليت هذا هو الجدل المحتدم والجدال الساري يكون، ولكنّ الأمر أنّها – الجغرافيا العربية – لا تزال تجتر بُنى وهياكل ضعيفة نتاج إشكاليات وأوضاع الوطن العربي خلال القرن الماضي، وكما أسلفنا نراها قد عفى عليها الزمن وأكل وشرب بسبب نقص منهجي خطير، وانعزال عن الأدبيات العالمية والتيارات المعاصرة، وتعرّض نمط فقير الدم قليل في أدبيّاته وأدبه، وتبقى لنا الجغرافيا العربية بوضعها الراهن لا حول لها ولا قوّة، كالراقص على السلّم فلا هي «مع النّاس الذين حلّقوا في الفضاء، وزرعوا فيه [السواتل والماكوكات] والمحطّات، وغزوا الأقمار بسفن الفضاء، ولا هي أيضًا مع النّاس الذين مَضَوا وقضوا وووروا الثرى والتراب، ورحلوا إلى دار الخلد والنعيم حيث المقرّ والثواب... كتاب الغنيم يذكّرنا بهؤلاء النّاس ولعل الذكرى تنفع المؤمنين.

استطاع الغنيم بحرفية وحنكة أن يهتك أستار سوداء داكنة غريبة، وستائر بريطانية ظلّت طويلاً مسدلة على ذخائر الجغرافيين العرب والمسلمين الأوائل بالمكتبات البريطانية، واستطاع أن ينقل لنا وميض أفكارهم بعد أن استقرأها، وبعد أن استنبط ذخائر علمهم الجغرافي، ومن خلال ما خطوه بأقلامهم جمعًا وإعدادًا وتأليفًا.

وصدق الإمام محمد عبده حين قال: «إنّ قراءة التاريخ (وبالطبع الأدبيات وتاريخ العلوم) واجبٌ من الواجبات الدينية، وركنٌ من أركان الوطنية، فلا بُدّ من تحصيله». عمل الغنيم استجابةً لنداء الإمام محمد عبده، الذي أطلقه من زمان، وحقّقه الغنيم بعد قرنٍ من الزمان، ولكن بفعلته الحديثة تلك، – ومن قبل – كان لدى الغنيم وراء إعداد كتابه: (المخطوطات العربية في المكتبة البريطانية ومكتبة جامعة كامبردج) الوازع والحافز المستمد من الدين والتراث. ●

الحواشي

١ - والمنطقة هنا بمعنى Area ونجدها أحد الأعمدة التقليدية الأساس في الجغرافيا الغربية الحديثة والمعاصرة التي حددها باتسون في مقاله الشهير:

"The Four Traditions of Geography", Journal of Geography, pp. 211 - 260.

٢ - والمعجمات الجغرافية وإن كانت فنًّا جغرافيًّا تراثيًّا إسلاميًّا عربيًّا أصيلاً فلا يزال ساري المفعول حتى وقتنا الراهن، نجد في معاجم وأعمال: حمد الجاسر، والشيخ العقيل، وعبدالرحمن بن خميس، ومحمد ناصر العبودي، وأسعد عبده، ومحمد محمدين، وحسن عايل، والموسوعة الجغرافية السعودية للأماكن عن المملكة العربية السعودية، وأعمال علي المبارك، وسامي أمين باشا، وحسن سليم، ورمزي، وهناك ثبتٌ كامل لهذه الأعمال وغيرها تجده في:

- التعريف بماهية ونظم المعلومات الجغرافية وتقصّي آثارها في ثنايا الفكر الجغرافي الإسلامي.

٣ - ويا لها حقًّا من عبقرية تلك التي صاغت ذلك المسمّى كعنوان معبّر ليس عن محتوى هذا المخطوط فقط بل يوجد وراءها فكر جغرافي متقدم وحسّ مكاني راقٍ ومتقد ودقّة في الاختيار، ومع هذا العنوان لا غرابة ولا مبالغة أن نقول إن جذور مدرسة الاختلافات المكانية والتشابهات المكانية لهارتشورن وشيفر وغيرهم من المدارس الجغرافية الحديثة قد تولّدت على أيدي هؤلاء الجغرافيين العرب العباقرة، ولعلّنا نجد من الأعمال المشابهة لتلك الأعمال ما جاء من بعدهم ونقصد: جمال حمدان في دراسته الجادّة حول فكرة النظائر الجغرافية، حيث أبدع فيها وتوسّع في مقياسها، فلم يقصر دراسته فيها على الأسماء والمواضع فقط وإنّما ناظر بين وحدات جغرافية متكاملة كالجزر اليابانية والجزر البريطانية، وبين جزيرة العرب وشبه جزيرة أيبريا. وبين الهند الصينية والبلقان الأوربية في دراسة ممتعة معنونة: «بين أوربا وآسيا: دراسة في النظائر الجغرافية».

٤ - وما أحوج العرب الآن إلى مزيد من التحقيق لمثل هذه الكتب في مرحلة ضياع القدس التي نحياها الآن. فلعلّ ما بهذه الكتب يكون حول ثالث الحرمين الشريفين ما يكفي المجتمع الدولي. دليلا ماديًا على ما يثبت الحق العربي الشرعي المقدس للفلسطينيين والعرب المسلمين في هذه البقعة الغالية على قلب كلّ مسلم. ويكون حجّة المفاوض العربي سواء على طاولة المفاوضات في طابة أو كامب ديفيد أو أوسلو أو معبر أريتس أو حتى في أروقة محكمة العدل الدولية بلاهاي. فتحقيق تلك الأعمال الجغرافية التاريخية عن القدس، التي وردت في كتاب الغنيم تسهم أيّما إسهام في الصراع الدائر عند كلّ منعطفٍ في القدس وفي فلسطين عمومًا، ليس بين حجارة الانتفاضة وحسب، وإنّما بين عقليتين ومنهجين: توجّه تحريري وآخر استيطاني، ومنهج في كتابة التاريخ والجغرافيا أحدهما عقلاني يعتمد على الوقائع والوثائق والخرائط والحق الثابت، والآخر إجرامي يعتمد على عقلية المزاعم والأساطير والخرافات. ولعلّ ما يؤيّد قيمة مثل هذه المخطوطات عن القدس، التي ورد ذكرها في كتاب الغنيم هو أحد الكتب الصادرة حديثًا بالإنجليزية بعنوان: «القدس العثمانية المدينة المفعمة بالحياة ١٥١٧ - ١٩١٧م، قام بتحريره البروفسور روبرت هيلينبراند، وسيلفيا أولد. وتأتي أهمية الكتاب في كونه علامة تاريخية بارزة في نصفه المفصّل وتغطيته الشاملة التي لم يكتب مثلها عن أيّ مدينةٍ أخرى في منطقة الشرق الأوسط، فهو مشروعٌ بحثي دولي جمع بين دفّتيه أعمال فريق من (٣٣) باحثًا وتعرّضت المقالات به عن تاريخ القدس السياسي والاجتماعي والديني في العهد العثماني والحياة الفكرية والتجارية، واستخدامات الأرض بها ومرافقها من مكتباتٍ وحمّامات ومزارات وأزياء وأغاني وموسيقا، والأهم هو مقالان يقارنان بين ما جاء عن القدس في روايات الرحّالة والجغرافيين المسلمين وما جاء عنها في روايات الرحّالة الغربيين، ثمّ دراسة معمارية مفصّلة لكلّ سمة معمارية عثمانية في القدس، ولقد اعتمد هذا الكتاب على مخطوطات مماثلة لتلك التي عرض لها الغنيم، وللمزيد انظر:

- ردًّا على أضاليل إسرائيل وأساطيرها: حين كانت القدس العثمانية تضجُّ بالحياة، الحياة، العدد (١٣٨٨٧)، ص ٢١.

٥ - ويذكر الصياد (١٩٧٥م) مثلاً «كتابة الخطط من فنون التاريخ ولكنّنا نحتفل بها نحن الجغرافيين: إذ نجد فيها مصدرًا مهمًّا للدراسات الجغرافية الطبوغرافية والاقتصادية والاجتماعية: فالتاريخ ميدانه الزمان، والجغرافيا موضوعها المكان، والخطط في دراستها تجمع بين الناحيتين، بل هي تتخذ المكان أساسًا لدراسة الزمان، وللمزيد يرجع إلى: من الوجهة الجغرافية: دراسة في التراث العربي.

٦ - وعلى الرغم من أنّ بعضًا من هذه المخطوطات كتبها غير مسلمين كقساوسة مثلا أو من ديانات أخرى إلاّ أنّه كان يمكن أن يُشار إلى ذلك في هامش مميّز لغير الإسلامي منها، وبفصل ذلك عمّا جاء بالعنوان حتى لا يلتبس الأمر على البعض على الرغم من أنّ مخطوطات هؤلاء القساوسة جاءت بالعربية، فالمسألة محلولة إذا، وبإضافة كلمة «والإسلامية» - مع الواو - تحلّ هذه الإشكالية على أيّ حال، ونظرا أيضا



إلى أنّ التراث الجغرافي العربي إسلامي عربي أصلاً وأساسًا.

٧ - وللمزيد انظر الحواشي والمراجع في:

- نظم المعلومات الجغرافية، الجغرافيا العربية، وعصر المعلومات، رؤية فكرية جديدة وتركيبة منهجية حديثة في المعلوماتية الجغرافية.

٨ - كبعض الآثار والمسلات المصرية الفرعونية القديمة وتماثيل من حضارات أخرى كالبابلية والبوذية وغيرها، وتحف ومجوهرات ومصكوكات من مختلف العصور الإسلامية والدولة العثمانية.

٩ - واقع الاستشراق بل تعريفه من حيث منظوره التاريخي يذكر كما وصفه إدوارد سعيد: أسلوبٌ غربي للسيطرة على الشرق، وامتلاك السيادة عليه، وأنّ الاستشراق شكل الحضارة الشرقية في كوكبة من الأفكار الشرقية كالاضطهاد والأبهة الشرقية والقسوة الشرقية والحواسية الشرقية، ولم يكن إدوارد سعيد مبالغًا حين كشف الاستشراق وفضح نواياه وأعماله، التي تعاملت مع الشرق، وإن كان في الوقت نفسه ليس من التاريخ أن نصدر حكمًا جزافيًا وعامًا على أكاديمية الاستشراق، وكما ذهب في ذلك الفيّومي (٢٠٠١م) ففيهم في رأيي ذوو التوجّه الاستعماري وذوو التوجّه التبشيري، وفيهم الموضوعيّون، وإن كانت قليلة هي الشواهد التي تشهد للاستشراق العلمي بحسن النية. ويستطرد الفيّومي (٢٠٠١م) - وهو ما نتفق فيه معه - ونجد له تفسيرًا لهذا الحرص على اقتناء المخطوطات الجغرافية العربية الإسلامية - إنّ غرض الاستشراق الدراسي للشرق (بأقصاه وأوسطه وأدناه) رغبته الجامحة في تطويعه لسياسة الغرب وخدمة لأهداف الاستعمار، فدرسوه تاريخيًّا وجغرافيًّا ومصادر طبيعية ودينيًّا وحضارةً وثقافة ونظمًا وعُرفًا. ولعلّ قيمة عمل الغنيم الفذّة ودحضا للاستشراق الخبيث هو حقيقة أنّ الاستشراق حاليًّا ضعيفٌ إلى حدّ كبير على الرغم من وجود تراكم لمصادر كثيرة (المخطوطات الجغرافية العربية والإسلامية) التي لم تستغل أو يُعمل على نشرها وإبرازها، وحيث تراكمت المعارف العلمية الصحيحة عن الإسلام والعرب فوق بعضها دون أن يُستفاد منها، لذا فتأثير الاستشراق العلمي في الرأي العام الأوربي كان قليلا. وبخاصّة في السنوات الأخيرة وحيث ضعف الاستشراق العلمي الموضوعي ربّما أكثر ممّا مضى. نأمل أن يكون كتاب الغنيم خطوة نحو لفت الانتباه إلى هذه المعارف المتراكمة التي تصحّح الوضع والصورة عن العرب والمسلمين بإحياء ذلك التراث نشرا وتحقيقا. ونضيف ترجمة أيضا إلى اللغات الغربية. وللمزيد حول الحالة الراهنة للاستشراق وتاريخه، انظر:

- «جذور الاستشراق»، الأهرام، عدد (٧ مارس ٢٠٠١م).

- «نهاية الاستشراق، الأهرام، عدد (٧ مارس ٢٠٠١م).

١٠ - انظرها جميعًا في: التعريف بماهية نظم المعلومات الجغرافية وتقصّي آثارها في ثنايا الفكر الجغرافي الإسلامي.

١١ - نظم المعلومات الجغرافية، الجغرافيا العربية وعصر المعلومات، رؤية فكرية جديدة وتركيبة منهجية حديثة في المعلوماتية الجغرافية.

١٢ - وأمثال تلك القضايا لا تزال ساخنة أيضًا على الساحة الدولية وفي المدارس الجغرافية الغربية والأمريكية تحديدًا فلا تزال المدرسة الأمريكية تناقش بحدّة ما إذا كانت الجغرافيا علمًا أم أدبًا أم فنًّا، ويتصارع منتسبو كلا المدرستين ويتنابلون فكريًّا - ولا يتناطحون - في هذا الصدد وبضراوة علمية وعبر عواصف فكرية واستماتة للدفاع كل عن أفكاره، وإن كان ذلك يتم في إطار الأفكار والنظريات والرؤى والمرئيات. وقد دارت مساجلة في هذا بين جون هارت John Hart أستاذ الجغرافيا بجامعة مينسوتا الأمريكية، وهو من أعضاء الحرس القديم في المدرسة الجغرافية الأمريكية التقليدية أنصار الجغرافيا أدبًا وفنًّا، وبين الجدد المحدثين أنصار المدرسة الكمية والعلمية الجارفة، التي تعتمد على المكانية والتحليل المكاني أمثال مايكل جوتشيلد Micheal Goodchild وريتشارد تشرش Richard Church وأنصار المدرسة السلوكية أمثال ريجولند كوليدج Regionald Golledge وجيري رشتون Gerry Rushton وغيرهم كثيرون. وللمزيد في هذا انظر:

"Geography as an Art: Presidential Address" AAAG.

ثمّ ظهر ردّ فوري مفحم من أضداد عدّ الجغرافيا أدبًا وفنًّا ظهرت في تعليقات Comments في أحد الأعداد اللاحقة في الدورية ذاتها لرابطة الجغرافين الأمريكيين.

١٣ - انظر مثلاً موقع «الوراق» الجديد على شبكة الانترنيت السابق الإشارة إليه الذي يتبع مجمع أبوظبي الثقافي بدولة الإمارات العربية المتحدة.

١٤ - يحضرني في هذا الصدد مجموعة من الأعمال أحدهما حديثٌ جدًّا، وهذه الأعمال هي:

- الخرائط الأوربية في القرن الثالث عشر إلى الثامن عشر الميلادي ليست سوى تقليد للخرائط العربية، محاضرة ألقيت ضمن الموسم الثقافي لدارة الملك عبد العزيز بالرياض بالملكة العربية السعودية (قدم فيها المؤلف سبعة براهين على تقليد الخرائط الأوربية للخرائط العربية).

- دور العرب والمسلمين في رسم الخرائط، بحوث المؤتمر الجغرافي الإسلامي الدولي الأول بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، المجلد (٣).

- جهود الجغرافيين المسلمين في رسم الخرائط، بحوث المؤتمر الجغرافي الإسلامي الدولي الأول بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، المجلد (٣).

- خرائط جغرافيي العرب الأول، مجلة الأستاذ، المجلد العاشر، بغداد.

- هل هناك أصل عربي إسباني لفن الخرائط البحرية؟ صحيفة معهد الدراسات العربية الإسلامية، مدريد، العدد الأول، المجلد الأول.

١٥ - ونورد تدليلاً على ذلك مجموعة الأعراض والأحداث الآتية التي حدثت مؤخّرًا كعيّنة تدلّ على حالة الجغرافيا الراهنة فنضمّ في هذه الضميمة ما يأتي:

- حدث مؤخّرًا إغلاق لقسم الجغرافيا بجامعة الملك خالد بالمملكة العربية السعودية، ولا تزال الدعوة بالإغلاق تتصاعد من قبل القائمين على التخطيط الوظيفي للخريجين في الكثير من دول الوطن العربي.

- وحدث إغلاقٌ أيضًا أو توقيف للقبول مؤخّرًا بأقسام الجغرافيا بكليّات المعلمين بالمملكة العربية السعودية، ومن قبل في أواخر الثمانينات بجامعة الإمارات العربية المتحدة، ونما إلى الأسماع أنّه سيحدث بجامعة أم القرى برحاب مكّة المكّرمة بالمملكة العربية السعودية.

- هناك محاولات لتغيير مسمّى أقسام الجغرافيا أو تهميشها أو تفريع شعب منها عبر نظم علمية مختلطة منها مثلاً جامعة قطر (شعبة التخطيط العمراني)، أو فتح مساقات تخصّصية واضحة بجامعة الإمارات العربية (مساق شعبة المعلومات الجغرافية)، أو محاولة تقديم دبلومات من خلال أقسام الجغرافية في نظم المعلومات الجغرافية كما هي الحال في قسم الجغرافيا بجامعة الملك عبدالعزيز بجدّة، (يذكر هنا أيضا أنّ قسم تخطيط المدن والأقاليم بكليّة تصاميم البيئة بجامعة الملك فهد للبترول والمعادن بالظهران بدأ في الإعداد تقديم دبلوم في نظم المعلومات الجغرافية بدءًا من العام ١٤٢٣ - ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠١ - ٢٠٠٢م).

- ومن هذه الأعراض ذكر أنّ عدد الطلاّب الذين سجّلوا أو اختاروا المواد الجغرافية في مقرّرات المرحلة الثانوية بأحد المناطق التعليمية بمدينة الإسكندرية بجمهورية مصر العربية (غرب) قليلٌ للغاية. وهذه المعلومة منقولة عن حديث مع أستاذنا الجليل الأستاذ الدكتور أحمد أحمد مصطفى أستاذ الجيمورفولجي والخرائط بقسم الجغرافيا بجامعة الإسكندرية. ومن واقع معرفته بأوضاع الجغرافيا فيما قبل التعليم الجامعي هناك تفصيلاً.

- ومن هذه الأعراض أيضًا ما يُشير إليه تفصيلا الجغرافي العربي صاحب المعالي الأستاذ الدكتور خالد بن محمد العنقري وزير التعليم العالي بالمملكة العربية السعودية في معرض تشخيصه لحال النشاط البحثي والتأليفي بأقسام الجغرافيا بالمملكة العربية السعودية، حيث يذكر معاليه «أنّ الإنتاج العلمي من بحوث ودراسات ومؤلّفات وترجمة لا تتلاءم مع ما كان مأمولاً من مثل هذا العدد من أعضاء التدريس، ومع ما تتيحه الجامعات السعودية من إمكانات تيسّر إجراء البحوث العلمية» ويضيف معاليه «بضعف الناتج العام لمثل هذا العدد وفي ظلّ هذه الإمكانات وأنّ معظم البحوث التي تجرى يكون هدفها استكمال المطلوب للترقية، وبعد ذلك تخبو جذوة النشاط البحثي بمجرّد الحصول على الترقية المطلوبة»، وللمزيد انظر: كلمة معالي وزير التعليم العالي، بحوث مختارة من الندوة الخامسة لأقسام الجغرافيا بجامعات المملكة العربية السعودية، التي عقدت برحاب جامعة الملك سعود بالرياض خلال المدّة من ١٠ - ١٥ ذي القعدة ١٤١٤هـ الموافق ١٦ - ١٨ أبريل ١٩٩٤م: ١٣ - ٢٢.

١٦ - حتى هؤلاء وعلى الجانب التقني كان لهم إضافات فذّة أيضًا، ونورد تلك الضميمة للتدليل على ذلك، وهي حقيقة تتعلّق بأصل الحاسوب وتاريخه، وهو اكتشافٌ ربّما سيدهش الكثيرين. وهو ما كشفت عنه أبحاث أجراها علماء مصريون في مجال علوم اللغة، أثبتوا فيها أنّ الحاسوب في الأصل ابتكارٌ عربي إسلامي، واكتشفوا كذلك أنّ العلماء العرب والمسلمين اخترعوا جهاز حاسوب واستخدموه في إجراء أصعب القياسات، والعمليات الحسابية المتعلّقة بأسرار الفضاء، والكواكب، بأساليب علمية دقيقة، وواقعية لا مكان فيها للأوهام والخرافات.

وقد تحقّق ذلك الاكتشاف على يد الباحثة المصرية الدكتورة فاطمة محجوب أستاذ علم اللغة بجامعة عين شمس بجمهورية مصر العربية، التي أوضحت أن جمشيد بن مسعود الملقّب بالكشاني كتب في سمرقند عام ١٤٢٩م عددًا من الكتب العلمية منها كتاب باللغة العربية عنوانه: نزهة الحدائق، يصف فيه جهازًا علميًا اخترعه يعرف فيه تقويم الكواكب السبعة، وعروضها، وبعدها عن الأرض، وقبلي الخسوف والكسوف وأطلق عليه اسم: «جهاز الاتصالات»، ملحقة به آلة تسمّى: «جهاز طبق المناطق»، وذكرت الباحثة في الدراسة التي أعدّتها أنّ مخطوطة «نزهة الحدائق» انتقلت من سمرقند إلى لندن ضمن الكثير ممّا تمّ نقله من التراث العربي الإسلامي إلى العواصم الغربية في بدايات العصر الحديث. وتحتوي المخطوطة على توضيح لاستخدام جهاز «طبق المناطق»، ومشارٌ إليه بأنّه جهاز يستخدم في حساب خسوف القمر. وأشارت الباحثة إلى أنّ الحاسوب في أوربا

لم يكن يحمل هو الآخر في بدايته اسم الكمبيوتر بل أطلق عليه ذلك الاسم بعد تطويره، وللمزيد يرجع إلى:

- «الكمبيوتر بيتكلّم عربي» صحيفة الحياة، عدد ١٨/ ١٢/ ١٩٩٧م.

١٧ - وللمزيد انظر:

تقرير حول الألفية الجديدة: التحديات والآمال، مجلة العلوم الاجتماعية، س٢٨/ع٤/ ٢١٧ - ٢١٩.

١٨ - وفي هذا وعلى سبيل المثال لا الحصر يذكر أحد الكتّاب الغربيين المنصفين وهو: بارتهولد Barthold في المقدمة التي كتبها للطبعة المنقولة طبق الأصل بوساطة مينورسكي Minorsky [لكتاب: حدود العالم: ٧ (وهو مؤلف بالفارسية مجهول المؤلف) يذكر البعض أنّه ربّما منقولٌ من العربية أصلاً ويرجعه البعض الآخر إلى الخوارزمي كمؤلف له]، حيث يذكر هذا الكاتب الغربي المنصف في تلك المقدمة بأنّ: «عدم دراسة كتب الجغرافيا عند المسلمين يمثّل نقصًا خطيرًا».

١٩ - في هذا انظر: جغرافية المسعودي بين النظرية والتطبيق.

٢٠ - وتعبير School هنا بالمصطلح الأمريكي ليس بكلية وليس بقسم أكاديمي، وإنّما مرحلة وسطية بينهما، بمعنى أنّ كلمة School هنا هي أكبر من قسم أكاديمي للجغرافيا بأحد الجامعات، وكما هو معروفٌ فالجغرافيا بجامعة كلارك مدرسة فكرية مميّزة، ويصدر قسمها أيضًا الدورية الشهيرة Economic Geography.

المصادر والمراجع

- **التعريف بماهية ونظم المعلومات الجغرافية**، لمحمد علي عبد الجواد، سلسلة رسائل جغرافية، العدد ٢٣٧، الجمعية الجغرافية الكويتية - قسم الجغرافية - جامعة الكويت، الكويت، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
- **جذوة الاستشراق**، لمحمد إبراهيم الفيّومي، جريدة الأهرام، عدد ٧ مارس، ٢٠٠١م.
- **جغرافية المسعودي بين النظرية والتطبيق**، لعبد الفتاح وهيبة، منشأة المعارف الإسكندرية، ١٩٦٥م.
- **جهود الجغرافيين المسلمين في رسم الخرائط**، لمحمد بن أحمد العقيلي، المؤتمر الجغرافي الأول، مجلد ٢، الرياض، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
- **خرائط جغرافيي العرب الأول**، لإبراهيم شوكت، مجلة الأستاذ، مج١٠، بغداد، ١٩٦٢م.
- **دور العرب والمسلمين في رسم الخرائط**، لفلاح شاكر أسود، بحوث المؤتمر الجغرافي الإسلامي الدولي الأول، المجلد ١٣، الرياض، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
- **ردًا على أضاليل إسرائيل وأساطيرها**، لثائر ديب، جريدة الحياة، العدد ١٣٨٨٧، الخميس ٢٠ ذو الحجّة ١٤٢١هـ/ ١٥ مارس ٢٠٠١م.
- **من الوجهة الجغرافية**: دراسة في التراث العربي، لمحمد محمود الصيّاد، منشورات جامعة بيروت العربية، ١٩٧٥م.
- **نظم المعلومات الجغرافية**، لمحمد علي عبد الجواد، دار صفاء، عمّان - الأردن، ٢٠٠١م.
- **نهاية الاستشراق**، لعبد الحميد صالح حمدان، جريدة الأهرام، عدد ٧ مارس ٢٠٠١م.
- **هل هناك أصل عربي إسباني لفنّ الخرائط البحرية**، لخوان فرنيت، صحيفة معهد الدراسات العربية الإسلامية، مج١/ع١، مدريد.
- Hart. J., "Geography as an Art: Presidential Address" AAAG, 1981.
- Pattison, W., The Four Traditions of Geography", Journal of Geography, 1964.

طريق النشر العلمي الإلكتروني
بناء المجتمع الرقمي

الأستاذ/ الأخضر إيدروج
باحث متخصص بالإعلام والاتصال
الكويت

مقدمة

يعيش فضاء الطباعة العلمية وتوزيع المعلومات[1] تحولات تكنولوجية ثورية تحت تأثيرات التطور المتنامي لقطاع المعلومات ، التي بدأت آثاره تظهر على البيئة المكتبية وسلسلة النشر العلمي التقليدية. فقد بلغت هذه التطورات مستويات عالية ، بل حيوية إلى درجة أنها تتيح فرصة التواصل بين المؤلف والفئات المستفيدة من جهة وبين الفئات ومراكز المعلومات وبين الناشرين ومراكز المعلومات من جهة أخرى.

وتمتاز هذه العلاقة الجديدة بالدقة والسهولة والسرعة مع ميزة الاطلاع الفوري على مستجدات التخصصات العلمية والتكنولوجيا. كما أنّ أثرها قد أصبح واضحا بالنظر إلى عدد النشرات الإلكترونية ، التي تغزو يوميًا جميع الميادين العلمية بما فيها الدقيقة ، وعدد المستفيدين الذي يزداد بصفة متصاعدة.

وتطرح هذه العلاقة الجديدة إشكاليّة الدور التقليدي للهيئات التوثيقيّة في السلسلة المعرفية والفكرية مع التركيز على أنشطة أمناء المكتبات ومتخصّصي المعلومات، التي تحوّلت خلال عدّة سنوات إلى أدوار استراتيجية للتطوير. وتزداد حدّة هذه القضية المطروحة على بساط المستقبليات في ضوء انتشار النشر الإلكتروني وخدمات الشبكات المعلوماتية[2]؛ لتكون بذلك واحدة من أهم الأطروحات التي يتم مناقشتها للوصول إلى توزيع الثروة العلمية في أوساط الفئات المستفيدة، مهما كان تخصّصها تجنّبًا للندرة.

وقد أثّر أيضا هذا التطوّر التكنولوجي في مبادىء الأداء في المكتبات حيث تحوّلت من مؤسّسات تؤدّي أنشطة «حسب الحالة» لهيئات تعمل

في «الوقت المحدّد» استجابةً لأي طلب، مهما كان نوع الوثيقة المرغوبة، استجابةً لمتطلبات الفكر والمعرفة.

وبهذا يمكن تأكيد أنَّ البيئة التكنولوجية الجديدة ما هي إلاّ إتاحة فرصة مناسبة للمكتبات لمجاراة التطورات المتعدّدة وحصر احتياجات المستفيدين، وتحقيق استجابة فورية. وتتوسع آثار بيئة الطباعة الجديدة في أنشطة أخرى، كالبحث العلمي، وتنظيم المكتبات، ومنهجية الاستفادة من أوعية المعلومات، وقوانين إيداع المطبوعات، وحقوق المؤلف، ونماذج أعمال دور النشر وتنظيمها، إضافةً إلى مهام المختصين في قطاع المعلومات.

وتهتم هذه الدراسة بتوثيق مضاعفات النشر الإلكتروني على الوسائل المطبوعة التقليدية، وبحث علاقة كلّ منها بالبحث والاتصال الأكاديمي، والوقوف على ثقافة الطباعة في تيسير الوصول إلى أرصدة المعلومات لعملاء البحث والتطوير.

ولا يمكن في شتى الحالات عدم التطرّق إلى تحديد أثر الوثيقة الإلكترونية في بناء المجتمع «اللاورقي» The Paperless Society، أو الرقمي: لمواكبة الاحتياجات المعاصرة للفئات العلمية، وبخاصّةٍ إذا علمنا أنَّ تكنولوجية المعلومات تهدف إلى تحقيق مفهوم الإحاطة العلمية الجارية والشاملة Global Scientific Awareness.

كما أنَّ القضايا المرتبطة بالمعالجة المكتبية والتوثيقية للمصادر الإلكترونية ستكون محور اهتمام هذه الدراسة، وبخاصّةٍ في الحدود المرتبطة بتجاوز مصاعب الطباعة الإلكترونية. كما ستكون الخريطة العالمية للاتصال من بين القضايا المطروحة في هذه الدراسة نظرًا لأهمية التحليل من أجل الوقوف على النمو المتواصل لأعداد المستفيدين من الخدمات الإلكترونية، كما ستكون الوضعية المعلوماتية العربية نقطة من محاور الدراسة بهدف إبراز أهم التطوّرات وتبيان عوائق الخدمات الإلكترونية فيما يتعلق بالنشر العلمي الحديث خاصّةً.

مراجعة مفهوم الوسيلة المعلوماتية

تطرح الأدبيات المتخصّصة وتناقش عدّة أطروحات ترتبط مباشرةً بقطاع النشر العلمي الإلكتروني، الذي ظهر بعد الانتشار المكثّف للوسائل التكنولوجية الحديثة للمعلومات، الذي نتج عنه تغيير جذري في ثقافة الطباعة، وتوزيع المعلومات، ومنهجية الوصول إلى أوعيتها.

وقد تنوّعت هذه الأطروحات لتشمل مفهوم الحتمية المعلوماتية في جانبها التعاوني[٣] لتجاوز أزمة المعلومات، والجانب التنظيمي للنشر الإلكتروني[٤]. وتتطرّق أخرى إلى تنظيم المكتبات في عصر الترقيم[٥]، بينما تتناول بعض الدراسات قضية تصفية المعلومات للاستفادة من الأوعية الإلكترونية حسب احتياجات الفئات المستفيدة[٦].

لقد أشرنا إلى أنَّ الثقافة الجديدة للطباعة تتيح فرصًا كبيرة لعملاء النشر العلمي، من باحثين، ومستفيدين، وناشرين، ومكتبيين، ولكن تختلف هذه الفرص من منطقة إلى أخرى: لأنّها حتمية تستوجب توافر مجموعة من الشروط على رأسها البنية الشاملة المعلوماتية Global Information Infrastructure إضافةً إلى تطوّر بعض الصناعات المؤلفة لنشاط المعلومات.

من أهم المضاعفات التي أفرزها المفهوم الجديد للمطبوعة تلك الواقعة في البعد المكتبي والتوثيقي ومناهج التعامل مع المصادر المستحدثة، التي أرجعت الخدمات التوثيقية المعتادة إلى نوعية من الخدمات التقليدية[٧] لا تستجيب لمستلزمات المطبوعة الإلكترونية. وفي حقيقة الأمر يجب النظر إليها على أنّها تطوّر طبيعي للمخاض التكنولوجي في

السلسلة التوثيقية (معالجة وتخزين واسترجاع وتوزيع)، بدليل أنَّ فئة المكتبيين تمكّنت من مسايرة احتياجات العلم والمعرفة من جانبي التنظيم والخدمات بعد الاستعانة بخبرات المهندسين للمعالجة التقنية للمعلومات.

لم يقتصر تأثير النشر الإلكتروني في مراجعة فعاليّة الوسائل المسخّرة في توزيع المعلومات المرجعية للفئات المستفيدة، بل يشمل أيضًا إعادة صياغة الوظائف المكتبية والأنشطة التوثيقية. ويؤكّد على هذه النقطة Kenneth عبر الفقرة الآتية:

«... تتعدّى الثورة الإلكترونية نطاق النشر العلمي والأكاديمي. إنّها عبارة عن نسق ونظام اجتماعي، يهدّد وجود النشر التقليدي... وعليه تواجه مؤسّسات المطبوعات الجامعية ضرورة التوصّل إلى تطوير رؤية جديدة وتنسيقها عن كيفية الاستفادة من هذه التكنولوجيات والحفاظ على مساهمتها الحيوية لعملية الاتصال العلمي في الوقت نفسه»[٨].

أنماط المعلومات والفئات المستفيدة

إنَّ التحوّلات التي طرأت على الوثيقة التقليدية لم تغيّر من نماذج المعلومات وأنواعها التي تحتاج إليها الفئات المستفيدة لتثمين أنشطتهم وبلورتها كلّ في مجال اختصاصه. وتتشكّل الحاجة المعلوماتية من نمطين من المعلومات:

أوّلاً : معلومات الدرجة الأولى، وهي تلك المعلومات التي يكتسبها الفرد من التجارب الشخصية حول موضوعات اهتماماته، وتكون هذه المعلومات مدعومة بالواقع الذي يعيش فيه ومن ثمّ قد تكون ميسّرة للحصول عليها.

ثانيًا : معلومات الدرجة الثانية التي تشمل جميع أنواع المعلومات. التي تخرج عن نطاق المحيط المباشر للمستفيد، والتي تكون في حوزة فئات أخرى يجسّدونها في وسائل اتصال محدودة[٩].

وتقوم الوثيقة بإنشاء العلاقة المفقودة بين نمطي المعلومات التي يحتاج إليها المستفيد ومحيطه التخصّصي بدقة ووضوح. فإذا كانت المدّة التي تستغرقها العلاقة في حالة المطبوعة التقليدية أطول فإنَّ الوثيقة الإلكترونية تنشئ علاقة حالية Instantaneous وتحاورية Interactive بين المستفيد والمعلومات على الوسائط الحديثة التي أفرزتها التكنولوجية الحديثة للمعلومات وبخاصّةٍ تكنولوجية الشبكات المعلوماتية.

لقد ساهمت الوسائل المطبوعة التقليدية في تحقيق جميع أهداف الاتصال العلمي، وسوف تقوم، بدون شكّ، بتدعيم هذا الدور الحيوي ما دامت الظروف التكنولوجية والمادية للوثيقة الإلكترونية لم تكتمل بعد. ولكن يقترن هذا النجاح في إتمام الدور على مجموعة من الشروط، نذكر منها التي لها علاقة محدّدة بانتشار الوثيقة الإلكترونية:

- نقص الموارد المالية لتوصيل الخدمات الإلكترونية لجميع الفئات المستفيدة.
- عدم توافر البنية التحتية للمواصلات والتكنولوجيات الحديثة للاتصال وبخاصّةٍ البلدان السائرة في طريق النمو.
- في حالة توافر إمكان الاتصال تفتقد معظم الفئات المستفيدة المؤهلات اللازمة للاستفادة القصوى من مميّزات الوثائق الرقمية، ما دامت الوسائل الإلكترونية لم تستقر على نموذجٍ فريد وموحّد للنشر الإلكتروني[١٠].
- اختلال في توزيع وسائل الاتصال وأدوات الوصول إلى الأوعية المعلوماتية. ولا تقتصر هذه الظاهرة على البلدان النامية، بل تشمل أيضًا البلدان المتطوّرة.

ويطرح رامبلر Rambler من جهته موقفًا مغايرًا يقلّل فيه من دور الوثائق الإلكترونية، ويعيد بذلك

طريق النشر العلمي الإلكتروني لبناء المجتمع الرقمي

أهمية الوثيقة المطبوعة التقليدية وتداولها في الأوساط العلميّة. ويُعلِّل هذا الموقف بالصعوبة التي تواجه المستفيد عند تصفّح أوراق الوثائق الإلكترونية مباشرةً على شاشة الحاسب الآلي. كما يذكر النواقص المرجعية للوثيقة الإلكترونية وجدواها العلميّة ومركزها العلمي على عكس المطبوعة التقليدية، التي يبيّن وعاؤها مرتبة السيادة العلميّة التي بلغتها الدورية[١١].

المطبوعة الإلكترونية تجاوز أزمة النشر العلمي

لا تهدف هذه الدراسة مناقشة المواقف المتنوّعة من النشر الإلكتروني بقدر ما تريد تأكيد التغيير الكبير في المفهوم التقليدي، الذي استخدم في مصطلح الوثيقة، التي تتحوّل تدريجيًّا إلى صيغة جديدة، لم ترتسم معالمها النهائية على الرغم من التمكّن من تحويل كل المفهوم إلى مصطلح إلكتروني[١٢]. إنّ النقطة التي تهمّنا في هذه الدراسة الاتفاق الكلّي الموجود بين الخبراء حول أهمية التطوّر والدور الريادي، الذي يمكن أن تقوم به الوثيقة الإلكترونية في التحوّل إلى النمط الإلكتروني في مختلف المجالات، ليس في النشر فقط، بل في التجارة والبحث والاجتماع والسياسة وغيرها من المجالات التكنولوجية والثقافية أيضًا، وبصفةٍ خاصّة في ميدان المكتبات والأرشيف. وتتحوّل هذه الأخيرة إلى مؤسسات منتجة للفكر والمعرفة؛ لأنّ ارتباطها التقليدي بالوثيقة المطبوعة يزداد في الوقت الذي يستحيل على الأجهزة الحاسوبية الاستحواذ على مكانة الكتاب، كما لم يتمكّن الكتاب من تعويض المحادثة الإنسانية[١٣].

أمّا مايسون Mason فيشير في دراسته إلى التكامل الموجود بين نوعي المطبوعات بالتركيز على أنّ الاستفادة من خدمات الشبكات المحليّة والإقليميّة والعالميّة تتم بالتوازي مع المطبوعة التقليدية، وأنّ الشبكات تزيد من دورها ومكانتها بحيث إنّها لم تتمكن من تخفيض إنتاجها وتوزيعها. وقد كتب مؤكِّدًا: «إنّ المكتبات أتاحت خدمة الاتصال بالانترنيت مع فرصة الوصول إلى النصوص الكاملة ورابطاتها عدّة سنوات، ولكنّها [المكتبات] بقيت مضطرة إلى توفير بل زيادة المطبوعات التقليدية المتوافرة لديها، بسبب التشجيع المباشر الذي تقوم به الشبكات للعودة إلى النصوص الأصلية المطبوعة»[١٤].

قد يكون الدور الحيوي والريادي الذي تؤدّيه الوثيقة المطبوعة من الأسباب التي دفعتها إلى واجهة الاهتمام والمحافظة على مكانتها المرجعية والسوقية، على عكس الوسائل التكنولوجيّة الحديثة المستخدمة للوصول إلى الوعاء الإلكتروني، التي تتناقص أسعارها كلّما تطوّرت. وقد توصّلت إحدى الدراسات الإحصائية إلى نتيجة مفادها أنّ أرباح الناشرين ارتفعت من نسبة ٤٠٪ عام ١٩٧٣ إلى ١٣٧٪ عام ١٩٨٧. وأنّ الجمعية الأمريكية لمكتبات البحث Association of Research Library (ARL) أنفقت عام ١٩٨٦ زيادة ماليّة، تعادل ١٢٤٪ لاقتناء مجموعات تقلّ بنسبة ٧٪ مقابلة بعام ١٩٧٣[١٥].

الانترنيت : المكتبة الإلكترونية العالمية

لا جدوى من الوقوف على تعريف الشبكة العالميّة، التي تنتشر بسرعة كبيرة، وتطرح الحتمية الرقمية للمعلومات، ولا من الوقوف على مراحلها التاريخية ما دامت البحوث والدراسات قد طرحتها للجمهور. ولعلّ النقاط التي تطرح نفسها بإلحاح تلك المتعلّقة بنمو أعداد المستفيدين وإمكان تحوّل الانترنيت إلى المكتبة العالمية الموحّدة لتؤكّد،

بصورةٍ لا تدع مجالاً للشك، مرحلة الانتقال إلى المجتمع الرقمي في وقتٍ قياسي.

وتتيح (الانترنيت) خدماتٍ جليلة للفئات المستفيدة، لا مجال لحصرها في هذه الدراسة، ولكن ما دمنا بصدد التفصيل في الموضوع تبدو الحاجة إلى ذكر بعض منها؛ لأنّها تساعد القارىء على إدراك أسباب النمو الضخم لأعداد المستفيدين. ومن بين هذه الخدمات نركّز على:

- البريد الإلكتروني.
- مجموعات المحاورة.
- التجول الإلكتروني في أوعية المكتبات المحلية والإقليمية والعالمية.
- تفريغ الملفات المتاحة وطباعتها وتخزينها إلخ..

لقد سبق أن أشرنا إلى استحالة تعويض الورق على الرغم من تعدّد فرص الطباعة الإلكترونية بسبب الاختلافات الكبيرة في دور كلٍّ منهما، إلاّ أنّ هذه الأخيرة تحقّق التكامل المفقود في سلسلة النشر والاتصال بين أطراف البحث العلمي والفئات المستفيدة. ويتمُّ هذا التكامل في تحصيل المعلومات التي تحتاج إليها الفئات المستفيدة، وهي المعلومات المنتمية إلى الصف الثاني من المعطيات، التي يحتاجون إليها بصفةٍ دائمة.

وتجسّد الخدمات الإلكترونية الحديثة الاتجاه الحتمي للتطوّر المعلوماتي وصناعة المعلومات، التي تستحوذ عليها دول المركز أو التجمّعات الإقليمية المركزية كما تشير إلى ذلك الإحصائيات العالمية. وتفيد هذه السيطرة المركزية لمجموعة من البلدان التطوّر الحاصل في صناعاتها المعلوماتية، والاستفادة العلمية والثقافية من أوعية المعلومات الحديثة.

جدول ١ : نموّ العدد الإجمالي من المستفيدين من خدمات (الانترنيت) من ديسمبر ١٩٩٧ إلى مارس ٢٠٠٠[١٦]

العدد : بالمليون

الشهر/السنة	العدد الإجمالي	٪ النمو	٪ من السكان
ديسمبر ٩٧	٧٠	-	١,٧١
يناير ٩٨	١٠٢	٤٥.٧١	٢,٤٩
ديسمبر ٩٨	١٤٧	٤٤,١١	٣.٦٢
سبتمبر ٩٩	٢٠١,٠٥	٣٦.٧	٤,٧٨
مارس ٢٠٠٠	٣٠٤,٣٦	٥١,٣٨	٥,٠٨
يونيو ٢٠٠٠	٣٣٢.٧٣	٩,٣٢	٥,٤
يوليو ٢٠٠٠	٣٥٩.٨	٨,١٣	٥,٩٣
أغسطس ٢٠٠٠	٣٦٨.٥٤	٢,٤٢	٦,٠٧
سبتمبر ٢٠٠٠	٣٧٧,٦٥	٢,٤٧	٦,٢٢
أكتوبر ٢٠٠٠	٣٨٢,٧٩	١.٣٦	٦,٢٩
نوفمبر ٢٠٠٠	٤٠٧,١	٦,٣٥	٦.٧١

يبيّن هذا الجدول الأعداد المتراكمة للمستفيدين على المستوى العالمي للحصول على الخدمات المعلوماتية المتاحة على (الانترنيت) ونسبتها من الإجمالي العالمي من السكان. ويلاحظ أن نسبة النمو ترتفع من شهرٍ إلى آخر، وتتضاعف من سنةٍ إلى أخرى بسبب الحاجة الماسّة والضرورية للوسائل الحديثة للاتصال والاستفادة من الخدمات المميزة المتاحة عبر الشبكة[١٧].

فقد سجّل العدد الإجمالي نموًّا يزيد عن ٢٩٩٪ في شهر نوفمبر ٢٠٠٠ مقابلةً بشهر يناير ١٩٩٨، بمعنى أنّ الزيادة السنوية تصل تقريبًا ١٠٠٪، ولكنها لا تتوزع بالتساوي بين القارات، ذلك أنّ أكبر حصّة نموّ تسجل في البلدان المتطورة (أوربا وأمريكا الشمالية واليابان).

من أهم أسباب هذا التطور الوعي العميق لدى الهيئات الادارية والعلمية لهذه البلدان بأهمية

المعلومات كما يؤكّد ذلك كينيث Kenneth أنّ: «حلم المستقبل الإلكتروني يتجسّد في المكتبة الافتراضية، وهي أرض خصبة غير محدودة، وتتيح معلومات مجانية، يمكن للباحث الوصول إليها بسهولة ويسر. كما أنّ المطبوعات الجامعية التي وُجدت لمئات السنوات في خطر التحوّل إلى الجسد الميّت لهذه المكتبة الافتراضية. لذا شكّلت الجامعة عاملاً توزيعيًّا للمعرفة عن طريق عدّة وسائل، بما فيها نشر الكتب والدوريات، ولكنّ الباحث كان دائمًا ينظر إلى النشر على أنّه صوت خارج هذا المحيط (...) يجب تدعيم هذه التغيّرات بوساطة احتياجات الباحثين والمعرفة وليس حسب حاجات المؤسسات (...) وبهذا سوف يظهر محيط جديد يتوقف على مكانة المطبوعات، بل على الدور الذي تقوم به. ويتوقف أيضًا على طريقة تنظيم المعلومات من قبل الباحثين والناشرين والمكتبات»[١٨].

وقد تدفع الوضعية التي تحتلها الوثيقة الإلكترونية، أو التي ستصل إليها في المستقبل، الجهات الحكومية إلى إعداد السياسات اللازمة لتحقيق البناء التحتي الضروري والمرتقب لإنجاح هذه العملية.

وفي هذا السياق توصّلت إحدى الدراسات الأمريكية إلى أنّ ٧٢٪ من المكتبات في المدن تملك اتصالاً مباشرًا (بالانترنيت) عام ١٩٩٧ بعد أن كانت لا تتعدى ٤٤,٦٪، و٢٠٪ من المكتبات الريفية توفّر خدمات (الانترنيت) لروّادها على الرغم من ضعف الوسائل المسخّرة لذلك[١٩].

لا تتوقف الاستعدادات الخاصّة لمواكبة التيار الإلكتروني العام في المجتمع على المكتبات، بل بلغت المدارس والمؤسسات التعليمية، التي بلغت نسبة تلك التي تتيح اتصالاً مباشرًا (بالانترنيت) ٦٦٪ عام ١٩٩٦ بزيادة قدرها ١٥٪ عن عام ١٩٩٥. وتتوزع النسب حسب مستويات المدارس على الشكل الآتي:

٦١٪ من المدارس الابتدائية.

٧٧٪ من المدارس الثانوية.

٨٨٪ من المدارس التي لا تمتلك قاعدة مادية للاتصال (بالانترنيت)، تخطط لهذه العملية مع حلول عام ٢٠٠٠: لتكون النسبة النهائية للمدارس التي تمتلك خطًّا مباشرًا مع (الانترنيت)، أو تخطّط للوصول إلى الشبكة ٩٥٪ من العدد الإجمالي للمدارس الأمريكية في السنة الأولى للألفية الثالثة[٢٠].

جدول ٢ : توزيع عدد المستفيدين من (الانترنيت) حسب القارات [٢١]: العدد بالمليون

البيــان	مارس ٢٠٠٠	نوفمبر ٢٠٠٠	٪ الزيادة
المجموع العالمي	٣٠٤,٣٦	٤٠٧,١	٣٣,٨
إفريقيا	٢,٥٨	٣,١١	٢٠,٥
آسيا والباسيفيك	٦٨,٩	١٠٤,٨٨	٥٢,٢
أوروبا	٨٣,٣٥	١٣٣,١٤	٣٥,٧
الشرق الأوسط	١,٩	٢,٤٠	٢٦,٣
أمريكا الشمالية	١٣٦,٨٦	١٦٧,١٢	٢٢,١
أمريكا الجنوبية	١٠,٧٤	١٦,٤٥	٥٣,٢

الخريطة العربية (للانترنيت)

كلّما تحدّثنا عن البلدان العربية في موضوع محدّد تستوجب الضرورة التساؤل عن السياسة العربية المشتركة للمعلومات، أو السوق العربية الموحّدة، أو الإعلام العربي وغيرها من البنود الاستراتيجية للتنسيق والتطوّر. وفي السياق نفسه تتساءل هذه الدراسة عن الوضعية العامة التي يعيشها قطاع المعلومات في البلدان العربية والفرص المتاحة للفئات العلمية: للاستفادة من خدمات الشبكة العالمية. كما تطرح هذه الدراسة تساؤلاتٍ حول الشبكة حماسًا عربيًا من أجل إقامتها: لتندثر الجهود فيما بعد ذلك لأسباب متعدّدة: منها ما يرتبط ارتباطًا وثيقًا بأنواع السياسات المنتهجة، ومنها ما يقترن بتباين وجهات النظر في الاستراتيجيات التي يجب انتهاجها لتفعيل الأدوار.

وفي مثل هذه الظروف لا يسعنا إلاّ تأكيد بقاء قطاع المعلومات من ضمن القطاعات التي تستقطب اهتمامًا ثانويًّا، بل هامشيًّا، على الرغم من توجّه الخطابات الرسمية العربية إلى تأكيد أوّليته مقابلةً بالقطاعات الأخرى، التي تتبنّاها الجهات الرسمية الحكومية، على عكس ما يجري في البلدان المتطوّرة أو البلدان السائرة نحو المجتمع الإلكتروني Digital Society.

وتبقى الخريطة العربية للاتصالات العامّة، ومن ثمّ العلمية ضعيفة مقابلةً بنظيراتها في بلدان المركز على الرغم من توافر العمالة المتخصّصة والموارد المالية. وتشير بعض الدراسات في هذا الصدد إلى أنّ البلدان العربية لا تساهم في الصناعة الإلكترونية، وأنّ السيطرة الدولية واضحة، وهي لصالح البلدان الأوربية والولايات المتحدة الأمريكية واليابان، ذلك أنّ الأخيرة تخصّص موارد مالية مهمّة وتوفّر مكانة ثقافية اجتماعية مميّزة للفئة العاملة في القطاع، على عكس البلدان العربية التي جعلت من فضاء الاتصال قطاعًا محضًا لامتصاص البطالة[٢٢]. ويوضّح الجدول الآتي المساهمة التي تستحوذ عليها البلدان المتطوّرة.

جدول ٣ : الصناعة الإلكترونية العالمية[٢٣]
القيمة بالبليون $ ـ

البيــان	نسبة المساهمة من الإجمالي العالمي		
	المجموعة الأوروبية	أمريكا	اليابان
إجمالي الصناعة	٣٩,٢	٣٣,٨	٢٧
الصناعة الإلكترونية	٢٢,٨	٣٤,٨	٤٢,٣

وبناءً على هذه الأرقام يمكن توضيح ضعف الأعداد الخاصّة بالفئات المستفيدة من خدمات الاتصال الإلكتروني المتاحة على الشبكة العالمية (للانترنيت)، والتي لا ترتقي نهائيًا لطموح الفئات العلميّة. كما أنّ غياب المساهمة العربية يفسّر ضعف الوسائل المسخّرة في خدمة النخبة العلميّة من حيث ارتفاع أسعار الاتصال، التي بلغ المعدّل فيها ٧٠٤ $ سنويًّا في الوقت الذي لا تتعدّى فيه أجرة (فاتورة) الخدمة في بلدان المركز وحدتين من الدولارات.

جدول ٤ : عدد المستفيدين من خدمات المعلومات في البلدان العربية[٢٤]

البدل	العدد (آلاف)	التاريخ	٪ السكان
الجزائر	٢٠,٠٠٠	يونيو ٢٠٠٠	٠,٠١
مصر	٤٤٠,٠٠٠	مارس ٢٠٠٠	٠,٦٥
جيبوتي	٩٠٠	يونيو ٢٠٠٠	٠,٦٥
ليبيا	٧,٥٠٠	مارس ٢٠٠٠	٠,١٥
موريتانيا	٢,٠٠٠	مايو ١٩٩٩	٠,٠٧
المغرب	١٢٠,٠٠٠	مايو ١٩٩٩	٠,٤
السودان	١٠,٠٠٠	مارس ٢٠٠٠	٠,٠٣
تونس	١١٠,٠٠٠	مارس ٢٠٠٠	١,١٦
الإمارات العربية المتحدة	٤٠٠,٠٠٠	مارس ٢٠٠٠	١,٤
البحرين	٣٧,٥٠٠	مارس ٢٠٠٠	٥,٩٦
المملكة العربية السعودية	٣٠٠,٠٠٠	مارس ٢٠٠٠	١,٤
الأردن	٨٧,٥٠٠	مارس ٢٠٠٠	١,٩٢
الكويت	١٠٠,٠٠٠	مارس ٢٠٠٠	٥,٠٢
لبنان	٢٢٧,٥٠٠	مارس ٢٠٠٠	٦,٣٩
عمان	٥٠,٠٠٠	مارس ٢٠٠٠	٢,٠٤
فلسطين	٢٣,٥٠٠	أكتوبر ١٩٩٩	-
سوريا	٢٠,٠٠٠	مارس ٢٠٠٠	٠,١٢
اليمن	١٢,٠٠٠	مارس ٢٠٠٠	٠,٠٧
قطر	٤٥,٠٠٠	مارس ٢٠٠٠	٦,٢٢

وتوضّح أرقام المستفيدين على المستوى العالمي عدم توازن خريطة الاتصال بين البلدان المتطوّرة، وتلك التي تنتمي إلى بلدان المحور (السائرة في طريق النموّ). وقد لخّصها أحد الباحثين في الأرقام الآتية:

جدول ٥ : خريطة الاتصال العالمية[٢٥]

القارة	نسبة التغطية
أوروبا	٢٢,٩
أمريكا الشمالية	٢١,١
آسيا	١٨,٩
أمريكا الجنوبية	١٤,٩
أوقيانوسيا	٨,٦
البلدان العربية	٧,١
إفريقيا	١,٦

إنَّ التغطية التي تتيحها وسائل الاتصال الحديثة في البلدان العربية لا ترتقي إلى طموحات الفئات المستفيدة من ذلك؛ إذ العدد الإجمالي في الإقليم العربي لهذه الفئة يزيد قليلاً عن مليوني مستفيد في الوقت الذي يزيد فيه عدد السكان عن ٣٠٠ مليون نسمة؛ لتكون بذلك من بين أضعف النسب المتاحة عالميًّا بعد إفريقيا.

إنَّ الحديث عن النشر العلمي الإلكتروني العربي يجرّنا أيضًا إلى التطرّق إلى مكانة البحث العلمي، والإنتاج الفكري، ومفهوم الباحث، وعلاقته بالسلطة، وهذا جانبٌ آخر لا نرى ضرورة الوقوف عنده؛ لأنّه أخذ نصيبًا كبيرًا من النقاش في البلدان العربية. وما يهمّنا هنا حتمية الارتقاء بالبحث العلمي إلى مستوى السيادة في كلِّ بلدٍ عربي من أجل إتاحة الفرصة للباحثين والمفكّرين لتقديم معارفهم في الشكل التقليدي للمطبوعات. ومن ثمّ الوصول إلى مرحلة النشر العلمي.

خاتمة

تتيح تكنولوجيا المعلومات فرصًا كبيرة للتطوّر العلمي والمعرفي والفكري والثقافي بالنسبة للمجتمع المعاصر، وقد يكون قطاع المعلومات من أبرز الميادين الذي استحوذ على اهتمام الدول بعد ميادين السيادة التقليدية المعروفة. لهذه الأسباب وغيرها تحوّلت الفئات المستفيدة من المعلومات تدريجيًّا إلى أنماط جديدة من الوثائق بعد اكتشاف المزايا المتعدّدة التي توفّرها الوثيقة الإلكترونية. ومن المؤكّد أن تتوصّل هذه التطوّرات لتصل الذروة بعد توسيع استخدام الحبر الإلكتروني الذي يراه المختصون بمنزلة الثورة الحقيقية في ميدان النشر.

ومن الضروري، بما كان، أن تهتم البلدان العربية أوّلاً بالبحث العلمي وتوفّر له جميع الوسائل بما فيها من الوسائل المالية اللازمة والكفيلة بالنهوض بهذا القطاع، وتغيير المنظور السلبي، الذي يؤثّر في المكانة السوسيولوجية للبحث العلمي، إضافةً إلى هذه النقطة الحسّاسة والحيوية من الضروري إشراك القطاع الخاص في مشاريع بحث تخدم المصلحة العامة للبلدان العربية، وتدخل الجمعيات المدنية بما فيها من الهيئات العلمية، التي تجمع البلدان العربية في ميادين التربية والثقافة والعلوم، وغيرها من المؤسّسات العلمية الأخرى.

قد يكون من السهل اللحاق بركب التطوّر في الميادين الخارجة عن نطاق المعلومات؛ لأنَّ الأجهزة والمعدّات متاحة في السوق العالمي بأسعار تنافسيّة، غير أنَّ الوضع يختلف في معالجة المعلومات، والاستفادة من القنوات الموجودة: ذلك أنَّ التحكّم في السلسلة التوثيقية ضروري وحتمي: لأنَّ النشاط المعلوماتي المبدئي والقاعدي يجب أن ينبثق من المكتبة المحليّة قبل استخدام الحاسوب والبرامج. وهذا ما يستدعي تضافر الجهود وتجميعها، ما دامت البلدان تزخر بطاقاتٍ هائلة، تستفيد منها البلدان المتطورة.

الحواشي

١ – "On the road to electronic publishing", Euromath Bulletin, Vol.2, No.1.

٢ – يقدم كوفمان (Coffman) وأودليزكو (Odlyzko) مجموعة مهمّة من الإحصائيات التي تؤكِّد الحتمية المرتبطة باستخدام الشبكات وبخاصّةٍ:

– الزيادة السنوية في عدد مستخدمي (الانترنيت)، التي تتراوح ما بين ٢٠ إلى ٥٠٪ حسب الظروف الخاصّة بكلّ بلد.

– استخدام الوسائل الحديثة لتبادل المعلومات الالكترونية تسجّل زيادة سنوية تزيد عن ٨٪.

– استخدام خطوط الشبكات المحليّة زيادة بنسبة ٢٠٪.

– تطوّر سعة خطوط الشبكات بنسبة ١٠٠٪ سنويًّا مع ذروة ١٠٠٠٪ خلال سنتي ١٩٩٥ و١٩٩٦.

– تدفع المؤسسات العلمية ما يزيد عن ٣٦٪ من الميزانية للحصول على خدمة (الانترنيت).

The size and growth rate of Internet, First Monday, Vol 3, No.10.

٣ – "Electronic journal publishing: Meeting user needs", 64th IFLA general conference, 16/24.

٤ – "Interjournal: A distributed referred electronic Journal", Massachutts.

٥ – "The body of virtual library: Rethinking scholarly communication", The Journal of Electronic Publishing, Vol. 1, No.1.

٦ – "Ils zappent, ils cherchent, ils lisent les documents électroniques", BBF, Vol.44, No.5. Cf also: "Profildoc: Filtrer une information exploitable, BBF, Vol. 44, No.5, pp 60-64.

٧ – المرجع السابق: ٤٤.

٨ – "The Body... OP cite.

٩ – "Knowledge gap, Information seeking and the poor" The The Reference Librarian, Vol. 40, No.5, p.139.

١٠ – Odlyzko (Andrew):On the ... OP cite p. 53.

١١ – "Why I do not read electronic Journal: An Iconolast speaks out": The Journal of Electronic Publishing, Vol. 13, No.1.

١٢ – يجب الوقوف هنا للإشارة إلى التطوّر الكبير الذي توصّلت إليه إحدى فرق البحث بمعهد MIT بعد أن وضعت حبرًا إلكترونيًا بإمكانه الطباعة مباشرة على الشبكات.

"Les premiers jets d'encre electronique",Liberation March 20th, 2000.

لمزيد من المعلومات يمكن الرجوع إلى الموقعين:

www.eink.com, www.libeartion.com

١٣ – "Libraries, Library of Congress and the information age", Daedalus, quoted by: Odlyzko (Andrew): "Silicon dreams and silicon bricks: The Continuing evolution of libraries, Library Trends, Vol. 46, No.1, p. 152.

١٤ – "The Yin and Yang of Knowing"' †Daedalus, quoted By: Odlyzo (Andrew): "Silicon ... Op Cite.

١٥ – "Do it yourself: A New solution to journal crisis", The Journal of electronic Publishing, Vol. 4, No.3.

١٦ – الإحصائيات مجمعة من المؤلف.

المصدر : http://www.nua.ie/surveys/how-many-onLine/index.html.

١٧ – عن أهمية الخدمات التي تتيحها الشبكة لجميع الفئات العلمية وأهمية التخزين الرقمي للمعلومات يمكن الرجوع إلى: "Before it's time: The internet and the public library", The Journal of Electronic Publishing, Vol. 3, No.2.

١٨ – "The Body of... Op Cite.

١٩ – "Public Libraries and the Internet, 1997 National survey", Office for Information Technology Policy, American Library Association, May 1997.

٢٠ – "National center for education statistics in Us public elementary and secondary schools, Advanced telecommunications, Fall 1996.

٢١ www.nua.ie/surveys/how-many-onLine/ind.html

٢٢ – سيرك الاتصال والثقافة في الفضاء العربي: دراسات عربية، عدد ٩ – ١٠ يوليو – أغسطس ١٩٩٨.

٢٣ – La recherche et L'innovation dans les technologies de l'information et la communication - Commissariat General au Plan. Paris, Page 18.

٢٤ – www.nua.id/surveys/how-many-onLine/index.html

٢٥ – تكنولوجيا الاتصال في الوطن العربي، عالم الفكر، العدد ١ – ٢: ٩٧.

المصادر والمراجع

- **سيرك الاتصال والثقافة في الفضاء العربي**، للأخضر ايدروج، مجلة دراسات عربية، العددان ٩ – ١٠، ١٩٩٨م.
- **تكنولوجيا الاتصال في الوطن العربي**، لمحمود علم الدين، مجلة عالم الفكر، العددان ١ – ٢، ١٩٩٤م.

- Baldwin (Christine): "Electronic journal publishing: Meeting user needs", 64th IFLA general conference'16/24. August, Amsterdam, 1998.
- Bertot (John) and Al: "Public Libraries and the Internet, 1997 National survey", Office for Information Technology Policy, American Library Association, May 1997.
- Billington (J.H): "Libraries, Library of Congress and the information age", Daedalus, quoted by: Odlyzko (Andrew): "Silicon dreams and silicon bricks: The Continuing evolution of libraries, Library Trends, summer 1997.
- Coffman (K.G) and Odlyzko (A): "The size and growth rate of Internet", First Monday, 1998.
- Chatman (Elfreda, A). Pendelton (Victoria.E.M): "Knowledge gap'†Information seeking and the poor"†The Reference Librarian, 1995.
- Cruzel (Sylvie Laine): "Profildoc: Filtrer une information exploitable, BBF, 1999.
- Heaviside (Sheila) and Al: "National center for education statistics in Us public elementary and secondary schools, Advanced telecommunications, Fall 1996.
- Kahn (Gilles): La recherche et L'innovation dans les technologies de l'information et la communication - Commissariat General au Plan, Paris, Juin 1999.
- Kenneth (Arnold): "The body of virtual library: Rethinking scholarly communication", The Journal of Electronic Publishing, 1999.
- Lorrie (Le jeune): "Before it's time: The internet and the public library", The Journal of Electronic Publishing, 1997.
- Mason (M.G): "The Yin and Yang of Knowing"†Daedalus, quoted By: Odlyzo (Andrew): "Silicon ... Op Cite.
- Morizio (Claude): "Ils zappent, ils cherchent, ils lisent les documents électroniques", BBF, 1999.
- Odlyzko (Andrew) "On the road to electronic publishing", Euromath Bulletin, June 1996.
- Odlyzko (Andrew): "Silicon dreams and silicon bricks: The Continuing evolution of libraries, Library Trends, summer 1997.
- Rambler (Peter): "Do it yourself: A New solution to journal crisis", The Journal of electronic Publishing, 1999.

أمراض الأذن

عند

الأطباء المسلمين القدامى

الدكتور/ غياث حسن الأحمد
مستشفى الملك فهد التخصصي
بريدة - المملكة العربية السعودية

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبيّ بعده.. أمّا بعد :

فقد برز في دنيا العلم والطب، بين العرب والمسلمين القدامى، أطباء بارعون وعلماء مجيدون، واصلوا الرسالة الإنسانية في هذا الميدان، فكانوا فرسانه المجلّين، حيث قدّموا الكثير من الكتب التي حوت من الأفكار أعمقها، ومن الفحوصات السريرية أسلمها، ومن العلاجات أجودها، حتى أضحت هذه الكتب والآثار النبع العذب الفرات، والمعين الذي لا ينضب، الذي نهل منه علماء أوربا قرونًا عديدة ومددًا مديدة. وكان طب المسلمين النواة التي قامت عليها الثورة الطبية والعلمية الحديثة.

وفيما يأتي دراسة لما أورده جمعٌ من علمائنا الأجلاّء القدامى وأطبائنا المبرّزين في دنيا الطب حول أمراض الأذن وعلاجها. مع مقابلة معلوماتهم وإسهاماتهم بالمعطيات العلمية الحديثة. وتشمل هذه الدراسة ما ذكره عبد الملك بن زهر، وأبو بكر الرازي، وابن سينا، وابن البيطار، وابن رشد، وابن النفيس، وداود الأنطاكي.

وتظهر هذه الدراسة، وبوضوح جمّ، أنّ الأطباء القدامى قد اعتمدوا تصنيفًا للأمراض ومنهجًا للبحث: لا يختلف كثيرًا عمّا نحن عليه اليوم، ممّا يشير، وبجلاء، إلى فكرهم الحرّ والمنطقي، وطريقتهم المثلى في التشخيص والمعالجة.

ويمكن تقسيم هذه الدراسة إلى النقاط الآتية التي لا تزال معتمدة عند الباحثين في الكتب والمراجع المصنّفة في ذلك:

- **التشريح Anatomy :**

لقد انصب اهتمام القدامى، عندما درسوا الأذن من الناحية التشريحية، على ما يسمّى الأذن الخارجية External Ear. وهم لم يذكروا وجود تصنيف مبدئي، أو شبيه به، كالذي نحن عليه اليوم من انقسام الأذن إلى أذن خارجية ووسطى وداخلية. ولم يذكروا كذلك العظيمات السمعية أو الدهليز أو الحلزون. وإن كان ابن النفيس قد أشار إلى العظم الذي يحتوي الأذن الداخلية، والذي سمّاه العظم الحجري[١]، مشيرًا إلى قساوته، وهو التعبير نفسه المستخدم اليوم سواء في المراجع العربية أو الأجنبية؛ إذ يسمّى الصخرة (Petrous القسم الصخري من العظم الصدغي Temporal bone).

ووصف ابن سينا صيوان الأذن (القسم الخارجي) بالصدف المعوج[٢]، وأشار هو وابن رشد[٣] إلى بنيته الغضروفية. وبيّنوا الحكمة من هذه البنية المرنة، فهو ليس غشائيًا ولا لحميًا، يمنع الأذن من المحافظة على شكلها. وليس عظميًا لكثرة الرضوض التي قد تصيبه وتؤذيه. ولقد أشار هؤلاء الأطباء إلى التقعير في الأذن، وإلى أهمية ذلك في جعل ثقب الأذن مخفيًا، لئلاّ يتعرّض للهواء البارد (وهذا الأمر فيه نظر) وللأصوات القوية.

ويصف ابن سينا مجرى السمع الظاهر (على الأغلب) بكونه معوجًا[٤]، (وهو كذلك، ليس مستقيمًا بل ملتويًا إلى الأسفل والأمام والأنسي). وذكر أنّ ثقب الأذن يؤدّي إلى جوف فيه هواء راكد (مجرى السمع الظاهر)، حتى يصل إلى الجدار الأنسي (الداخلي) لهذا الجوف (غشاء الطبل Tympanic membrance). وزعم أنّ هذا الجدار الأنسي مفروش بليف العصب السابع الوارد من أزواج العصب الدماغي (وفق تصنيفهم). ولكنّه ذكر أيضًا أنّ هذا الجدار صلبٌ قليلًا (يُشير إلى توتّر غشاء الطبل). وعلّل فائدة ذلك كي لا يكون ضعيفًا، ومن ثمّ منفعلًا بما فيه الكفاية، ومستجيبًا لقرع الهواء، الذي يسبّب أمواجًا صوتية. وذكر الأطباء أنّ منفذ الأذن وعصبها موجود في عظمٍ صلب. وأشاروا إلى أهمية صلابة العظم هذه في نقل الأصوات، (وهذا ما نعرفه بالطريق العظمي للصوت، الذي نستخدمه في الاختبارات السمعية (Testing of Hearing) وبذلك يكون ابن النفيس قد أشار حقًّا إلى أهمية النقل الصوتي بالطريق العظمي الذي يستخدم حاليًا في مخطّطات السمع، والاختبارات السمعية. ومعروفٌ حاليًا أنّ الصوت ينتقل إلى الأذن الباطنة بوساطة واحدة من ثلاث طرق:

- طريق العظميات السمعية عبر غشاء الطبل (الطريق الرئيس) وهو الطريق الهوائي.
- مباشرة عبر الأذن الوسطى من خلال انثقاب واسع في غشاء الطبل.
- عبر اهتزاز عظام القحف إلى الأذن الباطنة (وهي الطريق التي أشار إليها ابن النفيس).

ولكن من الحق أن يُقال: إنّنا لا ندري ما الذي أراده أطباؤنا القدامى بقولهم: إنّ مجرى الأذن كثير التعرّج، أو أنّه لولبي أو معوج. فهل قصدوا بذلك مجرى السمع الظاهر فقط، أم أنّهم قصدوا مجرى السمع الظاهر مضافًا إليه جوف الأذن الوسطى والقنوات نصف الهلالية والحلزون.

- **وظيفة الأذن :**

النقطة التي اهتمَ بها الأطباء القدامى بيان وظيفة الصيوان. وذكروا أنّه يعين على السمع بجمعه للهواء[٥]. بيد أنّ الوظيفة الأهم التي غابت عنهم هي تعيين مصدر الصوت من خلال الفارق الزمني القصير في وصول الصوت إلى الأذنين، ومن اختلاف الظل الصوتي.

كما ذكروا الحكمة من عدم القدرة على تحريك الصيوان، خلافًا لآذان الحيوانات، نظرًا لسهولة

تحريك العنق عند البشر، حيث يوجّه ثقب الأذن إلى أيّ جهة مرادة[٦].

حفظ صحّة الأذن

نصح الأطباء القدامى بحماية الأذن، التي سمّوها العضو النبيل، وبخاصّة من الحرّ والبرد الشديدين. ومعلومٌ أنّ البرد الشديد قد يسبّب ما يسمّى عضّة الصقيع Frostbite، التي تصيب الصيوان، وتؤدّي إلى انقطاع ترويته الدموية، ومن ثمّ يموت. وعضّة الصقيع هذه صعبة العلاج، الذي يدور أساسًا حول التدفئة المعتدلة.

ونبّه هؤلاء الأطباء إلى إمكان دخول الحيوانات الصغيرة، والحشرات في الأذنين: وتفنّنوا في طرق التخلّص منها.

كما حذّروا من دخول الماء في الأذن، وهذا فيه نظرٌ على إطلاقه! فمتى كان غشاء الطبل سليمًا ومجرى السمع صحيحًا، لا سدادة فيه ولا خدش ولا جرح: فلا مانع عندئذٍ من دخول الماء النظيف في أثناء الحمّام أو السباحة.

أمّا تنقية الأذن من الأوساخ - التي أشاروا إليها - فليس ذا أهمية: إلاّ إذا تراكم الوسخ وسبّب سدادة في الأذن. ولا مانع من تنفيذ ما قالوه من تقطير دهن اللوز المرّ مرّةً في الأسبوع، بعد التأكّد من سلامة الأذن.

وليس هناك من دليل حول صحّة ما ذكروه من تضرّر الأذن وسائر الحواس بالتخمة والنوم بعد الامتلاء (وانظر إن شئت ما قاله الشيخ الرئيس ابن سينا في قانونه)[٧].

التهاب الأذن الخارجية Otitis externa:

ذكر الشيخ الرئيس ابن سينا: أنّ وجع الأذن قد يكون عن ورمٍ أو بثر[٨]. وفي هذا إشارة واضحة إلى التهابات الأذن الظاهرة، بنوعيها الحادّ والمزمن. وبخاصّة التهاب الأذن الظاهرة النخري الخبيث Malignant necrotising، وأيضًا دمّل المجرى Furuncle، وأشار أيضًا إلى التهابات المجرى حينما قال: «إنّ أحد مسبّبات الألم حدوث تفرّق اتصال نتيجة حدوث تقرّحات[٩]. وفي موضعٍ آخر سمّاها القروح الظاهرة للحسّ[١٠].

وقال ابن البيطار: «إنّ الألم يشتد ليلاً ويسكن نهارًا، ويكون مع حمرة في اللون، وسخونة في الملمس[١١]. وهذا ما نلاحظه من أنّ جلد المجرى يبدو بالفحص محمرًا متوذّمًا وملتهبًا[١٢].

وذكر أبو مروان عبد الملك بن زهر: أنّ أورام الأذن (الدمّل) تتميّز بشدّة الوجع اللاحق (وهو أمرٌ صحيحٌ تمامًا)، وتترافق بالطنين وثقل السمع[١٣]. وهذا ينجم عن انسداد مجرى السمع نتيجة توذّم جلد المجرى[١٤].

وممّا ذكره ابن سينا أيضًا: أنّ الالتهاب قد يتطوّر ويظهر له رأس[١٥]، وهو ما يُعرف ببدء نضج الدمّل وقرب انفجاره. كما أشار إلى حدوث التقيّح[١٦]. وجاء أيضًا ذكر الأورام (ليس بمعناها المتعارف عليه اليوم) التي تصيب الغضاريف الخارجية، وهنا لا يكون شدّة ألم ولا شدّة خطر. وهذا نطلق عليه آفات الصيوان، وبخاصّة الصيوان القنبيطي Cauliflower.

التهاب الأذن الوسطى Otitis media:

وصف الأطباء القدامى أعراض التهاب الأذن الوسطى وعلاماته واختلاطاته. مع جهلهم بآلية الحدوث، وتصنيف المرض، ومكان توضّع الآفة (وهذا يعود طبعًا لقصور معارفهم التشريحية). ويمكننا فيما يأتي استعراض ما يمكننا استنتاجه ممّا كان يعرفه هؤلاء الأطباء القدامى.

وذكر ابن زهر أنّه يعرض في الأذن استنقاع وزكام تتبعه أوجاع[١٧]. وفي هذا إشارة إلى الالتهاب الذي يتلو الزكام والرشح، وهو التهاب الأذن

الوسطى، الذي يعدّ اضطرابَ وظيفة نفير أوستاش Eustachian tube أهم عوامله المسبّبة، والذي ينتج عن الرشح والزكام. وتكاد لا تجد التهاب أذن وسطى إلاّ يتلوه الزكام والرشح، وبخاصّة عند الأطفال.

وذكر ابن سينا وابن النفيس ألم الأذن الذي يتلو دخول الماء فيها لدى الاستحمام[١٨]. ومعلومٌ أنّ دخول الماء أصلاً إلى الأذن ليس ينجم عنه أيّ وجع. ولكن المراد ممّا ذكره هذان الطبيبان أحد أمرين، أحدهما مقبول، وهو تطوّر التهاب في الأذن الوسطى، نجم عن انسداد في نفير أوستاش، وثانيهما غير مقبول – على الأقل نظريًا – وهو وجود سدادة صملاخية، انتبجت، وكبر حجمها بالماء، حتى سبّبت ألمًا. والذي دفعني إلى استبعاد الأمر الثاني أنّهم ذكروا أنَّ الألم الناجم ألمٌ شديد، وهو خلاف ما يحدث في السدادة الصملاخية، التي تتظاهر بأعراض أخرى تكون هي المسيطرة.

وقال ابن البيطار : «إنّ الوجع يقوى ليلاً»[١٩]. وهو أمرٌ ملاحظٌ سريريًّا[٢٠]. وقال ابن زهر: «إنَّ أورام الأذن تترافق بشدّة الوجع اللاحق، وبالطنين، وبثقل السمع»[٢١]. وهذا ينطبق جيّدًا على التهاب الأذن الوسطى، وبخاصّة في طوره القيحي الحادّ قبل الانفجار.

ومعلومٌ أنَّ المراد بالأورام عند الأطباء القدامى، ليس ما يُراد به اليوم من أنّه الورم Tumor، وإنّما كانوا يطلقونه على كل ما يزداد حجمه. وهو ما نراه في مرحلة الانتباج (انتباج غشاء الطبل قبيل انفجاره) حيث يتبارز غشاء الطبل خارجًا إلى مجرى السمع. وقد يكون هو الورم الحار الغائص، الذي يترافق بأصعب أوجاع الأذن، الذي وصفه ابن سينا[٢٢]. والألم في التهاب الأذن الوسطى ألمٌ شديد وصعب.

وقال الرازي في كتابه: «الورم الذي في الصماخ رديء، ويكون معه حمى واختلاط العقل. وأسرع من يهلك من ذلك الشبان»[٢٣]. ففي هذه المقولة إشارة واضحة للحمّى (ارتفاع الحرارة)، التي تكون شديدة، وبخاصّة عند الأطفال والصغار، واختلاط العقل المراد هنا هو الهذيان الناجم عن ارتفاع الحرارة الشديد، الذي لم نعد نراه اليوم: لأنّنا أصبحنا نستخدم مسكّنات الألم التي تخفّض الحرارة عادةً. وقد تكون الحرارة مفقودة في ٣٠٪ من الحالات[٢٤]. مع ملاحظة أنَّ: الشبّان (لغةً جمع شاب) والشباب هو الحداثة[٢٥]. ويتابع الرازي فيقول: «فأمّا المشايخ فلأنّه لا يكون بهم حمّى فتتقيّح ويستريحون منه»[٢٦]. والمراد هنا تحوّل التهاب الأذن الوسطى القيحي الحادّ الموصوف آنفًا إلى الالتهاب المزمن. وقوله يستريحون منه إشارةً إلى زوال الألم والحرارة اللذين كانا مسيطرين. ثمّ قال الرازي: «إنهم ربما هلكوا بعد التقيّح أيضًا بأن تسيل المدّة إلى الدماغ»، فهو يشير هنا إلى اختلاطات التهاب الأذن الوسطى المؤدية إلى الموت والهلاك. وغالب ما يقصده حدوث التهاب سحايا Meningitis، أو التهاب الجيب الجانبي الخثري Lateral sinus thrombosis، أو خرّاجات داخل القحف (خرّاجات خارج الجافية Extradural abscess، وداخلها Subdural abscess). وتعبير «تسيل المدّة إلى الدماغ» في أصله صحيح. ولكن يراودنا الشك بأنّهم قصدوا حقًّا ما نفهمه اليوم من هذا التعبير اللغوي. والذي يدفعنا إلى هذا الشك جهلهم بتشريح الأذن، وعلاقتها الجوارية بالدماغ. وجلّ ما عرفوه هو تطوّر اختلاط أدّى إلى وفاة. وهذه الوفاة قد تنتج هي الأخرى عن اختلاط غير دماغي كإنتان الدم Septicemia.

وجاء في كتاب (القانون) لابن سينا قوله: «وأمّا المزمنة من العميقة فإنّها رديئة جدًا، ربّما أدّت إلى كشف العظام، ويدل عليها اتساع المجرى وكثرة الصديد المنتن (ثمّ ذكر الصديد المنتن، ثمّ ذكر العلاج في ١١ سطرا)»[٢٧]. ولفظة العميقة التي جاءت

في سياق كلامه دفعتني إلى نفي التهاب الأذن الظاهرة النخري (الخبيث) External Otitis Malignant الذي يصيب المسنين السكريين مؤدّيًا إلى تنخّر عظم المجرى في جداره السفلي أو الأمامي[٢٨]. وعلى الرغم من هذا إلاّ أنّه يبقى من التشخيصات التفريقية الممكنة.

ونعود إلى قول ابن سينا، فنستنتج أنّ في ذلك إشارة إلى الاختلاطات التي يحدث فيها تآكل العظام نتيجة التهاب الأذن الوسطى المزمن. وكشف العظم هذا ينطبق عليه التهاب الخشاء المزمن Mastoditis؛ إذ يحدث فيه اتساع المجرى وكثرة الصديد. فالذي يحدث هو التهاب سمحاق Periosteum موضع، مع هجرة Migration شاذّة للبشر ممّا يؤدّي إلى تشكّل ورم كولسترولي Cholesteatoma في المجرى، ويحدث ألم كليل وسيلان متقطّع، ويتطوّر الأمر إلى تآكل العظم وتوسّع في المجرى[٢٩].

وفي موضع آخر يذكر ابن سينا: «وأمّا المذكور أولاً (ويقصد به: وأصعب أوجاع الأذن ما كان عن ورم حارّ غائص)، فربّما قتل بغتةً كما تقتل السكتة. وهو أقتل للشاب منه للشيخ، وأسرع قتلاً له فربّما قتل في السابع»[٣٠]. ونحن لم نعرف اختلاطًا لالتهاب الأذن الوسطى يؤدي إلى الموت بغتةً كالسكتة. ولا ندري ماذا أراد كاتبنا، والقتل في اليوم السابع ليس بغتة كالسكتة. وهنا يمكننا وضع تشخيص تفريقي للاختلاطات المؤدية إلى الموت القريب، الذي قد يكون خلال سبعة أيّام أو أكثر (ولا قيمة لعدد السبعة هذا أبدًا)، على النحو الآتي:

- إنتان الدم.
- التهاب السحايا.
- التهاب الجيب الجانبي الخثري.
- خراجات داخل القحف بأشكالها وألوانها واختلاطاتها المختلفة.

النزف من الأذن

ميّز ابن سينا ثلاثة أسباب للنزف من الأذن، هي[٣١]:

- ما يجري مجرى الرعاف في أنّه بحراني. في الواقع لا يوجد نزفٌ في الأذن كالرعاف Epistaxis من الأنف (من حيث هشاشة الأوعية، وتعرّض الأنف للجفاف).
- ما كان عن امتلاء أدّى إلى انشقاق عرق، أو انقطاعه، أو انفتاحه.
- ما كان عن صدمة أو ضربة. قد يحدث نزف من الأذن إمّا بإدخال جسم أجنبي في الأذن وجرح المجرى أو ثقب غشاء الطبل، وقد ينتج النزف عن كسر قاعدة الجمجمة.

ألم الأذن Otalgia:

درس الأطباء القدامى ألم الأذن وأفردوه في فصل مستقل، وعزوا حدوثه إلى أسباب متعدّدة، فقالوا:

- إمّا أن يكون من سوء مزاج.
- وإمّا أن يكون بسبب ورم أو بثر.
- وإمّا أن يكون بسبب تفرّق اتصال[٣٢].

أمّا سوء المزاج الحار، فهو ينجم عن آفات التهابية (سوء المزاج الحار يحدث فيه سخونة الملمس، وحمرة اللون، وامتلاء النبض)[٣٣]. وهذا الالتهاب قد يكون التهابًا في الأذن الظاهرة أو التهابًا حادًّا في الأذن الوسطى. وقد يكون الألم انعكاسيًّا عن التهابٍ في مكانٍ آخر غير الأذن (ألم انعكاسي Referred Otalgia) من غير أن توجد إصابة أذنية. وهذا الألم قد يكون ناجمًا عن التهاب في الأنف أو الجيوب أو البلعوم.

وأمّا سوء المزاج البارد، فهو الآخر قد ينجم عن الأورام الخبيثة في مجرى السمع. وقد ينجم عن ألم

أمراض الأذن عند الأطباء المسلمين القدامى

انعكاسي مصدره الأسنان أو الفكّين أو الغدد اللعابية أو اللسان.

وأمّا الألم الناجم عن ورم أو بثر، وهذه الأورام قد تكون حارّة أو باردة (باصطلاح الأطباء القدامى). فمن الأدواء التي تدخل ضمن الأورام الباردة الأورام الخبيثة في مجرى السمع الظاهر. ومن الأدواء التي تدخل تحت ما يُسمّى الأورام الحارّة: التهاب الأذن الظاهرة المؤدّي إلى تورّمها، وأيضًا دمّل المجرى.

وأمّا الألم الكائن بسبب تفرّق الاتصال، فمثل ريح تمدّد، أو قروح وجراحات (كرضوض الأذن)، ومن جملة أسباب الوجع الأذن المفرّقة للاتصال، ريح يتولّد فيها، أو ماء يدخل فيها (هو غالبًا التهاب الأذن الوسطى القيحي Acute Purulent Otitis Media قبيل الانفجار، أو أنّه سدادة صملاخية Cerumen أدّى دخول الماء في الأذن إلى انتباج السدادة)، أو حيوان يخلص إلى صماخها، أو دود يتولّد فيها، وقد يكون عقيب سقطة أو ضربة.

وعدّ ابن النفيس الورم أنّه مزاجٌ ساذج أو مادّي إضافةً إلى كونه تفرّق اتصال[٣٤].

مناقشة لمقال الأورام

أورد ابن سينا في كتابه القانون مقالاً تحدّث فيه عن آفات الأذن وسمّاه: «فصل في الأورام التي تحدث في أصل الأذن» سنورد فيما يأتي هذا المقال مع التعليق حيثما كان ذلك ضروريًّا.

فصلٌ في الأورام التي تحدث في أصل الأذن

لا تعني الاصطلاحات الطبية للأطباء القدامى كما ذكرنا سابقًا ما يُريد بها أطباء اليوم. وهذا ينطبق تمامًا على كلمة الأورام، فهي كلّ ما ازداد حجمه. وهكذا يندرج تحتها الأورام الحقيقية Tumor والوذمات والالتهابات والخراجات وغيرها. أمّا اليوم فتطلق كلمة الأورام على التكاثر الخلوي غير السوي والشاذ.

«هذه الأورام من جنس الأورام الحادثة في اللحوم الرخوة وبخاصّة الغددي، يقصد بذلك العقد الليمفاوية، ويسمّى باريطوس، ويسمّى نبات الأذن، وربّما بلغ من شدّة ما يؤلم أن يقتل (الآلام الناجمة عن الأورام هي الآلام السرطانية، وآلام الخراجات والدمامل والتهاب مجرى السمع الظاهري النخري)، ومثل ذلك قد يتقدّمه اختلاط العقل كثيرًا (نتيجة الألم الشديد أو الحرارة العالية)، وهو والورم الكائن في الصماخ أقتل للشبّان منه للشيوخ، لأنّه يكون في الشيوخ ألين (واللين يشير إلى المنشأ الورمي Tumor وليس الالتهابي المتوذّم). وأمّا الشبّان فهم أسخن مزاجًا (تكثر الدمامل وخرّاجات المجرى عند الشباب، ولم نلتق على العموم بدمّل مجرى عند مسن)، وأورامهم المزمنة أحدّ كيفية، وأشدّ إيجاعًا، وأقلّ إمهالاً إلى أن يؤلم (الدمل يؤلم في اليوم الثاني والثالث في أبعد تقدير، أمّا الورم الخبيث فلا يؤلم إلاّ في مراحله المتأخرة). والأورام التي تكون تحت أصل الأذن (ضخامات العقد تحت الأذن وخلفها)، أسلمها ما كان على سبيل بحران حسن العلامات (كالخراجات)، وأمّا إذا كان عن بحران ليس معه علامات نضج (هذا ينطبق على كونه ليس التهابًا إنّما ورميًا)، أو كان سبّاقًا لوقت البحران فهو رديء. وهذه الأورام بالجملة قد تكون من مادة حارّة صفراوية أو دموية، وقد تكون سوداء، أو من بلغم (وهذه الأصول الأربع التي عدّها الأطباء القدامى سببًا لكل مرض يصيب البدن). ويدلّ على الدموي منها حمرة وثقل، ومرافقة للحسّ ضيق في المجاري، ويدل على الصفراوي، وعلى الكائن من الدم الرقيق، وجع لذّاع، بلا ثقل، ولا تضيّق في المجاري، ولكن مع تلهب شديد. والبلغمي يكون مع تذبّل ولين وقلّة حمرة. والسوداوي مع صلابة، وقلّة وجع. ومن جنس ما يجب أن يعتنى في الأكثر بتبريده وجذبه لا بردعه، إذا كانت المادة المنصبة

فضل عضو رئيس، ولا سيّما في بحرانات أمراضها، مثل ما يحدث في بحران ليترغس كثيرًا.

وقد أشرنا إلى معرفة هذا في الكتاب الكلّي، فيجب إذًا أن لا يهتم بعلاجه من حيث يستحق العلاج الورمي قبضًا وردعًا في الابتداء، ثمّ تركيبًا للتدبير، ثمّ تحليلاً صرفًا، بل يجب أن تبدأ، وبخاصّة إذا عرض في الحمّيات، وأوجاع الرأس، فيعان على جذب المادة إلى الورم بكلّ حيلة ولو بالمحاجم، إن كان ليس منجذبًا سريع الانجذاب، وينبغي أن تقلّل المادة بالفصد إن احتيج إليه، وإن كان شديد التحلّب والانجذاب، تركناه على الطبيعة. (وفي هذا إشارة إلى وجوب عدم عصر الخرّاجات قبيل نضجها)؛ لئلاّ يحدث وجعًا شديدًا، وتتضاعف به الحمّى (أي حدوث انتشار للالتهاب)، بل يجب أن يقتصر، إن كان هناك وجعٌ شديد، على ما يرخّي ويسكّن الوجع ممّا هو رطبٌ حار (حيث يعدّ استخدام كمّادات حارّة من إحدى وسائل العلاج). وإن كان ابتداؤه بوجعٍ شديد، فاقتصر على التكميد بالماء القراح، وإن كان خفيفًا فاقتصر على الكمّادات بالملح، أو على دواء الأقحوان، وعلى الداخليون، ومرهم ماميثا، ومرّ.

وإن لم يكن شديد الخفّة، وظهر له رأس (حيث بدأ التقيّح بالظهور)، فليستعمل ما يجمع بين تغرية وتهشيش وإنضاج، مثل دقيق الحنطة والكتّان مع شراب العسل، أو ماء الحلبة والطمي، أو البابونج، فإن حدس أنه ليس يتحلّل، بل يتقيّح (أي إنّ الالتهاب لا يشفى دون تقيّح ولا يختفي بالعلاج)، فالواجب أن يخرج القيح، إمّا بتحليل لطيف إن أمكن، أو عنيف، ولو بشرط ومصّ. وممّا يخرج القيح منه بعد البطّ، أو الشرط، دواء أسميلون، وممّا هو موافق في هذه العلّة لجذبه وتحليله ولخاصيّة فيه بعر الغنم بشحم الإوز أو الدجاج، ومن ذلك نورة، وكعك، وشحم البقر غير المملّح.

وأمّا المزمن (لعلّه التهاب الأذن الظاهرة المزمن) فيحتاج إلى رماد الصدف والودع مع العسل، أو مع شحم عتيق، أو يؤخذ التين، ويطبخ بماء البحر، أو يستعمل الأشق وحده، أو مع غيره، وكذلك الزفت الرطب، والمقل بوسخ الكوائر، والميعة السائلة، ومخّ الإبل.

فإن صارت خنازير وثبتت، فليتخذ مرهم من هذه العناصر، ونسخته: علك البطم، زفت، وحبّ الدهمست، وميويزج، وصمغ عربي، وكمّون، وفلفل، وأصل اللوف، وقنّة، وكزبرة، وقردمانا، ورماد قشور أصل الكبر، وعاقر قرحا، وبعر الغنم والماعز، والشحوم، وبخاصّة شحم الخنزير، والماعز، والتيوس الجبلية، وبخاصّة للسوداوي، وكذلك أدمغة الدجاج، والقبّج، والبقر، ومخاخ البقر، وبخاصّة الوحشية، والأدهان.

أمّا لما هو أسخن مادة (أي الالتهابات القيحيّة الحادّة)، فدهن الورد والبنفسج، ولما هو أبرد مادة (أي الالتهابات الفطرية) دهن السوسن، والشبت، والبابونج، والخروع، وينفع من هذه الأورام إذا عسرت مرهم الريتبانج[٣٥].

الدّوار Vertigo

كان الدّوار عند العلماء القدامى، والوصول إلى حقيقته، أمرًا غامضًا حقًّا. ما استطاعوا سبر غوره ولا معرفته بشكلٍ واضح. وذكروا أشياء هي إلى الخيال أقرب. وخلطوا كثيرًا من الأمور، والواقع أنّهم يُعذرون في ذلك لفقر عهدهم بمعلوماته، وجهلهم بتشريح الأذن وفيزيولوجيتها من جانب، ولصعوبة بحث الدوار وتفسيره، وتعدّد جوانبه من الجانب الآخر.

وقد عرّفوا الدوار بتخيّل المريض الأشياء تدور حوله[٣٦]. وهو ما نعرفه بالدوار الدوراني (الدوار الحقيقي وليس الدوخة). فيقول ابن سينا: «الدوار هو أن يتخيّل لصاحبه أنّ الأشياء تدور عليه، وأنّ

دماغه وبدنه يدور، فلا يملك أن يثبت، بل يسقط، وكثيرًا ما يكره الأصوات، ويعرض له من تلقاء نفسه مثل ما يعرض لمن دار على نفسه كثيرًا بالسرعة، فلم يملك أن يثبت قائمًا أو قاعدًا»[٣٧].

وميّز الأطباء بين الدوار وبين فقد الوعي الذي يحدث في أدواء مثل الصرع. فقالوا إنّ فقد الوعي الذي يحدث في الصرع يُسقط صاحبه ساكنًا ثمّ يفيق (وذكروا ترافقه مع التشنّج). ثمّ عرفوا السدر بعد، وقصدوا به نقص التوتر الانتصابي، وهو الدوار الذي يحدث عند الوقوف المفاجىء، فقال: «إنّه يكون إذا قام الإنسان فأظلمت عيناه، وتهيّأ للسقوط»[٣٨].

ونسب الأطباء سبب الدوار[٣٩] إلى دوران البخارات والأرواح، ونسبتهم هذه إلى الروح ترجع إلى جهلهم بالبنية التشريحية للأعضاء المسؤولة، وبالفيزيولوجية الطبيعية والمرضية.

وصنّف ابن سينا الأسباب المؤدية إلى الدوار كما يأتي[٤٠]:

- النظر إلى الأشياء التي تدور، وما كان عن ضربة أو سقطة (وذكر ابن النفيس هنا ضربة الشمس)[٤١].
- أسباب بدنية حاضرة في جوهر الدماغ.
- كثرة البخارات المحتقنة في الدماغ.
- سوء المزاج.
- بخارات متصاعدة إلى الدماغ، وليست من جوهره، ولا محتقنة فيه.

وممّا قاله ابن سينا : أنّ الدوار الناجم عن ضربة أو سقطة يسبّب علّة دائمة. وفي واقع الأمر أنّ أذيات الرأس قد تُحدث صدمة في التيه، وتفرق اتصال كامل في التيه العظمي أو العصب الثامن، أو تسبّب ناسور اللمف المحيطي[٤١].

وذكر ابن سينا ترافق الدوار أحيانًا بأعراض أخرى، كالدويّ والطنين، وثقل في الرأس، وهذا ما يُشاهد في داء منيير Menier's disease وغيره من الآفات.

وأشار أيضًا إلى الدوخة التي تنجم عن الجوع، والتي تفسّر بنقص سكر الدم (يمكنني هنا أن أعلّق على عزو العلماء أنواع الدوار إلى آفة في المعدة وفساد في الهضم[٤٢]. فلعلّ ما دفعهم إلى عدّ المعدة سببًا للدوار وجود بعض الأعراض نظيرة الوديّة كالغثيان والخفقان والإقياء التي تترافق مع الدوار وتنجم عنه).

الطنين :

عرّف ابن سينا في قانونه الطنين (الذي سمّاه أيضًا الدويّ والصفير) «بأنّه صوت لا يزال الإنسان يسمعه من غير سبب خارج، وقياسه إلى السمع قياس الخيالات والظلم التي يبصرها الإنسان من غير سبب من خارج إلى العين»[٤٤].

عدّ مثله ابن النفيس الطنين ناجمًا عن حركة الهواء الموجود داخل تجاويف الأذن، فهو يقول: «لمّا كان الصوت سببه تموّج يعرض في الهواء يتأدّى إلى الحاسة فيجب أن يكون في هذا العرض الذي نتكلّم فيه من الدويّ والطنين حركة من الهواء، وإذ ليس ذلك الهواء هواء خارجًا، فهو الهواء الداخل. والهواء الداخل هو البخار المصبوب في التجاويف»[٤٥].

وميّزوا الأسباب المؤدية إلى الطنين وفق ما يأتي[٤٦]:

- ازدياد قوّة الحس (هنا يبقى الدماغ والحواس سليمة).
- نقصان قوّة الحس (وتكون الحواس هنا كدرة).
- تولّد ريح وأبخرة في الدماغ، وهذا يكون:
  - عقيب صدمة أو ضربة.

- من اضطراب ينحو نحو الدماغ خاصّة كما يكون عقيب القيء العنيف.
- بسبب مادة لزجة تتحلّل ريحًا يسيرًا.

عقيب أدوية (قد تحبس الأخلاط والرياح في نواحي الدماغ).

- تولّد الرياح والأبخرة من المعدة (نتيجة الجوع أو الامتلاء)، وهنا يبقى السمع طبيعيًا.

وميّز ابن سينا أنماطًا متعددة لصوت الطنين (سمّاه هيئة الصوت)[47]:

- كأنّه صوت شيء يغلي.
- كأنّه صوت شيء يدور على نفسه.
- كحفيف الشجر.

وذكر الرازي في كتابه (ما الفارق) التشخيص التفريقي للطنين، فالطنين العارض لذكاء الحسّ وقوّته، يكون السمع معه سليمًا لا آفة فيه، والحواس كذلك، أمّا الطنين العارض من الريح فيكون السمع فيه ثقيلاً وبقية الحواس سليمة، وربّما وجد معه ألم في الرأس أو الأذن[48].

ثمّ ذكر الرازي الفرق بين الطنين الناجم عن ذكاء الحسّ Hypersensibility أو عن ضعف الحسّ Hyposensibility فقال: «ما كان ناجمًا عن ضعف الحسّ فيرافقه ثقل السمع، أمّا ذكاء الحسّ فيكون السمع فيه صحيحًا والدماغ سليمًا وكذلك بقية الحواس»[49].

ونحن اليوم نعرّف الطنين بأنّه صوت رنين أو ضجّة في الأذن. وهو يختلف في اللحن والشدّة، وله أنماط مختلفة: كالزنير Roaring والصفير Hissing والحفيف Rustling والطقطقة Clicking[50]، وهي شبيهة بالأنماط التي ذكرها ابن سينا.

وفي واقع الأمر لم يصل الأطباء القدامى إلى معرفة كل أسباب الطنين بوضوح، ولكنهم بلا شك عرفوا، وبشكل دقيق، أسبابًا كثيرة نعدّها اليوم من أسباب الطنين. من ذلك تمييزهم للطنين المترافق بنقص السمع والأعراض الأذنية الأخرى، فسمّوه الطنين الناجم عن ضعف الحسّ (وهذا يشمل داء منيير Meniere's disease، وورم العصب الثامن Accustic neuroma وغيرهما). كما لاحظوا الطنين الناجم عن انخفاض سكر الدم، وسمّوه الطنين الناجم عن الخوى والجوع المفرط[51]. ولعلّ هذا ما دفعهم إلى ظنهم مشاركة المعدة في الطنين (من خلال إرسالها الرياح إلى الدماغ).

وممّا ذكروه أيضًا الطنين التالي لأدوية عدّوها تحبس الأخلاط والرياح في نواحي الدماغ. والذي يغلب على الظن ها هنا ليس ذاك الطنين الذي نعرفه اليوم بأنّه ينجم عن الأدوية السامّة للأذن، فهي حتى تسبّب طنين الأذن لا بدّ من استخدامها بجرعات معيّنة (كبيرة نسبيًّا) ولمدد قد تطول، إضافةً إلى أنّها لم تكن موجودة آنذاك. ولكنّ الأقرب إلى فهمنا هو الأدوية ذات التأثير السريع الآتي: أي الأدوية التي ترفع الضغط الدموي، الذي يؤدّي إلى نوعٍ من الطنين. وذكر ابن سينا الطنين المترافق بالصديد والقيح[52] وهو الطنين المرافق لالتهاب الأذن الوسطى الحاد والمزمن. أمّا الطنين الرضي (بخاصّة رضّ الدهليز) فأشاروا إليه بأنّه الطنين عقيب الصدمة أو الضربة.

الصمم ونقص السمع

Deafness and earing loss

لقد ميّز ابن سينا في قانونه[53] أنواعًا ثلاثة للآفات التي تطرأ على السمع:

- بطلان الفعل --> ينتج عنه بطلان السمع.
- نقصان الفعل --> ينتج عنه نقصان السمع.
- تغيّر الفعل --> يؤدي إلى سماع المريض ما لا يُسمع عادة كالدوي والطنين والصفير.

وفرّق الأطباء القدامى بين الصمم والطرش والوقر. فالصمم عندهم: فقدان السمع إضافةً إلى كون الصماخ أصمَّ، ليس فيه التجويف الباطن؛ أي إنّ مجرى السمع الظاهر معدوم (انسداد المجرى). أمّا الطرش فلا يصل نقص السمع إلى درجة الانعدام كالصمم. والوقر كالبطلان العام للصمم، ولكن مع بقاء التجويف الطبيعي، والإصابة محصورة في العصب، حيث تنعدم فيه قوّة الحس[٥٤].

والصمم ينقسم إلى نوعين[٥٥]:

- أصلي، ولادي، خلقي، لا علاج له.
- عرضي، ينجم عن عدّة أسباب، حادث:
- قريب العهد، قد يقبل العلاج.
- طويل العهد، فهو مزمن، قريب من اليأس أو عسر العلاج.

وهذا الذي ذكروه صحيح إلى درجة كبيرة، بالنظر إلى الإمكانات التي كانت متوافرة آنذاك. ونحن اليوم نملك كثيرًا من العلاجات (نتيجة التطوّر الحضاري والعلمي) لكثيرٍ من الأنواع التي كانت تُعدّ مستحيلة العلاج أو قريبة من ذلك، مثال ذلك تصلّب الركابة الذي نجري له اليوم عملاً جراحيًّا ناجحًا تحت المجهر (وبالطبع فإنهم يُعذرون فيما قالوه).

- وقد صنّف الأطباء القدامى أسباب فقد السمع وفق ما يأتي[٥٦]:

١ - مشاركة عضو آخر (مشاركة الدماغ أو بعض الأعضاء المجاورة).

٢ - آفة في العصب.

٣ - آفة في المجرى (داخلي، خارجي).

- وإذا توسّعنا في هذا التصنيف وصلنا إلى الشكل الآتي[٥٧]:

١ - **مشاركة عضو آخر** : كالدماغ أو بعض الأعضاء المجاورة. والذي يكون بشركة الدماغ، ويدلّ عليه مشاركة الحواس الأخرى، أو قوى الحركة (وعلى وجه الخصوص مشاركة اللسان، وعقيب اختلاط العقل، وبعد الآفات الدماغية المزاجية)، وهذه الفئة من الآفات نُعبّر عنها اليوم الآفات المركزية.

٢ - **آفة في العصب** : وفسّروا ذلك بحدوث سدّة يوجبها خلط، أو مدّة (وهو القيح)، أو الورم من دبيلة (خرّاج)، أو ورم حار، أو صلب، أو غشاوة من وسخ، أو ترهّل، أو نفخة. واشترطوا في هذه الفئة من الآفات سلامة الدماغ. ويُعدّ استخدام تعبير «آفة في العصب» استخدامًا غير صحيح بتاتًا. وهذا يرجع بالدرجة الأولى إلى جهل العلماء القدامى بتشريح الأذن. والذي أرادوه بقولهم: «آفة في العصب»، الآفات بدءًا من غشاء الطبل خارجًا وامتدادًا إلى كامل بقية الأذن في الداخل، دون الوصول إلى الدماغ.

وبتفصيل ما قالوه تحت هذا العنوان نلاحظ ما يأتي:

- قولهم: «إن كان السبب دبيلة، أو ورمًا، دلّ عليه الحميّات، والنافض، والقشعريرة، وأحيانًا تطوّره إلى اختلاط العقل والهذيان، حتى ينفتح»، فهذا كلّه يشير إلى ما نعرفه عن حدوث التهاب أذن وسطى قيحي حادّ قبل الانفجار، الذي يترافق بأعراض كثيرة أهمّها نقص السمع، والألم الشديد، والحرارة العالية التي قد تؤدي إلى الهذيان. ويفيد قولهم: «حتى ينفتح» في معرفة زوال كل تلك الأعراض متى انفجر الالتهاب وسالت الأذن. أي حدوث انثقاب غشاء الطبل. وهذا بالطبع صحيحٌ تمامًا وبشكلٍ دقيق، وبخاصّةٍ إذا تذكّرنا قول ابن البيطار[٥٨] من حدوث نقص سمع من هواء بارد بعد مرض حادٍّ وبعد حرارة، الذي يشير بوضوحٍ إلى حدوث التهاب الأذن الوسطى الذي يتلو الرشح والزكام.

- قولهم : «إن كان السبب رياحًا، دلّ عليه دوي، وطنين غير مفارق للثقل» يحمل إشارة إلى تلك الآفات التي يترافق فيها نقص السمع بأعراض سمعية أخرى (مثل داء منيير Meniere's disease، ورم العصب السمعي Acoustic neuroma، وغيرها) وقد ذكر ابن البيطار[٥٩] علاجات لأمراض ترافق فيها ثقل السمع بالدويّ.

٣ - **آفة في المجرى** : وتُقسم هذه الآفات إلى نمطين اثنين: بدني، وخارجي.

أ - **البدني** : وقصدوا به الداخلي، وشرحوه بحدوثه ثؤلول، أو ورم أو لحم زائد، أو دود أو كثرة وسخ، أو خلط، أو صملاخ، أو جمود مدّة أو دم متجمّع انفجر. وهذا كلّه ملاحظٌ سريريًا. فقد يحدث دمل Furuncle داخل مجرى السمع، وقد يحدث التهاب منتشر في الأذن الظاهرة Diffuse otitis externa وبخاصّةٍ في الطور المزمن Chronic phase[٦٠]، بحيث يحدث تورّم ساد للمجرى يسبّب نقصًا في السمع. وقد تحدث أورام بمعناها الحقيقي وبخاصّةٍ الابتليوما قاعدية وشائكة الخلايا Basic and squamous، وقد تحدث الأعران العظمية Exostosis. وهكذا يندرج الدمل والالتهاب والأورام الحقيقية تحت كلمة ورم (باصطلاح الأطباء القدامى). وأمّا الدود الذي ذكروه فهو داء النغف Myiasis، الذي يُرافق الالتهابات المزمنة وبخاصّةٍ التهاب الأذن الوسطى القيحي المزمن Chronic purulent otitis media (وهو يترافق غالبًا بتآكل العظيمات ونقص السمع). ويندرج هذا أيضًا تحت قوله: «جمود المدّة»، أي جمود القيح وجفافه، على أنّني أظن أنّه يشمل أيضًا فطور المجرى (سواء بالرشاشيات السود Aspirgillus، أو بالمبيضات البيض Candida albicans)، التي تترافق بتراكم مفرزات شبيهة بالقيح المتجمد، التي لم يستطع أولئك الأطباء تمييزها عنه. وبالطبع هم أشاروا إلى الصملاخ وتراكمه في المجرى وتشكيله سدادة. وقد ذكر ابن النفيس نوعًا من الطرش كان السبب فيه بقاء غشاء مخلوق على المجرى الطبيعي Atresia of external canal، وأشار إلى أنّه شذوذ خَلْقي Congenital وهو أمرٌ صحيح تمامًا[٦١].

ب - **الخارجي** : وقصد به الأطباء القدامى العوائق الانسدادية التي تسد المجرى، وتكون خارجة عنه، مثل الرمل والحصاة والنواة وجمود دم سال إلى الأذن. ●

●●●

الحواشي

١ - شرح تشريح القانون : ٣٦٨.
٢ - القانون : ٢/٢٥٣.
٣ - القانون : ٢/٢٥٣. والكليات: ٣٦.
٤ - القانون : ٢/٢٥٣.
٥ - شرح تشريح القانون : ٣٦٨.
٦ - شرح تشريح القانون : ٣٦٨ - ٣٦٩.
٧ - القانون : ٢/ ٢٥٣ - ٢٥٤.
٨ - القانون : ٢/٢٥٩.
٩ - المصدر السابق نفسه.
١٠ - المصدر السابق : ٢/٢٦٦.
١١ - الطب العربي : ١١٨. وتحفة ابن البيطار : ٣٢.
١٢ - أمراض الأذن والأنف والحنجرة: ٧٨.
١٣ - كتاب التيسير في المداواة والتدبير: ١٧٢.
١٤ - أمراض الأذن والأنف والحنجرة: ٧٨.
١٥ - القانون : ٢/٢٧٣.
١٦ - المصدر السابق نفسه.
١٧ - كتاب التيسير في المداواة والتدبير: ١٠٨.
١٨ - القانون : ٢/٢٧٠، والموجز في الطب: ١٧٩.
١٩ - تحفة ابن البيطار : ١٣٣.
٢٠ - أمراض الأنف والأذن والحنجرة: ٩٠.
٢١ - كتاب التيسير في المداواة والتدبير: ١٧٢.
٢٢ - القانون : ٢/٢٥٩.

٢٣ – طب الرازي : ١٧٥.

٢٤ – أمراض الأذن والأنف والحنجرة: ٩٠.

٢٥ – مختار الصحاح : ٢١٣.

٢٦ – طب الرازي : ١٧٥.

٢٧ – القانون : ٢/٢٦٧.

٢٨ – كتاب ما الفارق أو الفروق: ٧٨.

٢٩ – Fundamentals of Otolarnygology: 80.

٣٠ – القانون : ٢/٢٥٩.

٣١ – المرجع السابق نفسه.

٣٢ – المرجع السابق : ٢/٢٥٩.

٣٣ – المرجع السابق نفسه.

٣٤ – الموجز في الطب : ١٧٨.

٣٥ – القانون : ٢/ ٢٧٢ – ٢٧٣.

٣٦ – القانون : ١/ ١٢٢، طب الرازي: ٧٤.

٣٧ – القانون : ١/ ١٢٣.

٣٨ – المصدر السابق نفسه.

٣٩ – المصدر السابق نفسه.

٤٠ – المصدر السابق : ١/١٢٤.

٤١ – طب الرازي : ٧٥.

٤٢ – أمراض الأذن والأنف والحنجرة: ١١٥.

٤٣ – القانون : ١/١٢٥، طب الرازي: ٧٥.

٤٤ – القانون : ٢/٢٦٣.

٤٥ – القانون : ٢/٢٦٣، الموجز في الطب: ١٧٧.

٤٦ – القانون : ٢/٢٦٤، ٢٦٥، الموجز في الطب: ١٧٧.

٤٧ – القانون : ٢/ ٢٦٤.

٤٨ – ما الفارق أو الفروق: ٧١.

٤٩ – المصدر السابق: ٧١، ٧٢.

٥٠ – أمراض الأذن والأنف والحنجرة: ٢٥٧.

٥١ – الموجز في الطب: ١٧٧.

٥٢ – القانون : ٢/٢٦٤.

٥٣ – القانون : ٢/٢٥٤.

٥٤ – المصدر السابق نفسه.

٥٥ – القانون : ٢/٢٥٤، الطب العربي: ٨٩، تحفة ابن البيطار: ٦٩.

٥٦ – القانون : ٢/٢٥٥، الموجز في الطب: ١٧٦، شرح تشريح القانون: ٧٤.

٥٧ – القانون: ٢/ ٢٥٤ – ٢٥٦، الموجز في الطب: ١٧٦، شرح تشريح القانون: ٧٤، تحفة ابن البيطار: ٦٩، ما الفارق أو الفروق: ٧٣ – ٧٥.

٥٨ – تحفة ابن البيطار: ٦٩.

٥٩ – المصدر السابق : ٨٨ – ٨٩.

٦٠ – أمراض الأنف والأذن والحنجرة: ١٢٥ – ١٢٧.

٦١ – المصدر السابق : ١٢٤.

المصادر والمراجع

- **أمراض الأنف والأذن والحنجرة**، والرأس والعنق وجراحتها، للدكتور محمد أكرم الحجّار، منشورات جامعة دمشق، ١٤١٦ – ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦ – ١٩٩٧م.
- **أمراض الأنف والأذن والحنجرة**، للدكتور محمد أكرم الحجّار، دار الأنوار، دمشق – بيروت، ١٩٩٧م.
- **بغية المحتاج في المجرّب في العلاج**، للأنطاكي، مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، دمشق – بيروت، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.
- **التحفة في العلاج بالأعشاب والنباتات**. لابن البيطار، تح. د. أبو مصعب البدري، دار الفضيلة، القاهرة.
- **الدرّة البهية في منافع الأبدان الإنسانية**، لابن البيطار، تح. محمد عبدالله الغزالي، ط٦، دار العلم للجميع، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
- **شرح تشريح القانون**، لابن النفيس، تح. د. سليمان قطاية، ود. بول غليونجي، المجلس الأعلى للثقافة، الهيئة العامّة للكتاب، القاهرة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٨م.
- **طب الرازي**، لمحمد كامل حسين، ومحمد عبد الحليم العقبي، المنظمة العربية للتربية والعلوم، إدارة الثقافة، دار الشروق، القاهرة.
- **القانون**، لابن سينا، تح. سعيد اللحام، مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
- **كتاب التيسير في المداواة والتدبير**، تح. محمد بن عبدالله الروداني، الأكاديمية الملكية المغربية.
- **كتاب ما الفارق**، للرازي، تح. د. محمد سلمان قطاية، ط١، معهد التراث العلمي العربي، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.
- **الكليات في الطب**، لابن رشد، تح. د. سعيد شيبان، ود. عمار الطالبي، المجلس الأعلى للثقافة، والاتحاد الدولي للأكاديميات، ١٩٨٩م.
- **مختار الصحاح**، للرازي، تح. مصطفى ديب البغا، ط٣، دار العلوم، دمشق، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- **المعجم الطبي الموحّد**، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، دار طلاس، دمشق، ١٩٨٨م.
- **الموجز في الطب**، لابن النفيس، تح. عبد الكريم العزباوي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
- Bois, Fundamentals of Otolarnygology - a textbook of ear nose and throat disease, George L. Adams, M.D. - Lawrencer. Boise. Jr., M.D. - Peter A. Hilger, M.D., W.B. Saunders company, Sixth edition.

مطالع التمام ونصائح الأنام

للقاضي أبي العبّاس أحمد الشمّاع الهنتاتي

المتوفى سنة ٨٣٣ هـ

عرض وتحليل

الأستاذ الدكتور/ عبد الخالق بن المفضل أحمدون
شعبة القانون الخاص
كلية الحقوق
طنجة - المغرب

مقدمة

كان لمجلة آفاق الثقافة والتراث، فضل كبير في كتابة هذا البحث؛ إذ اطّلعت على بحث الأستاذ الفاضل السيد أحمد بن أحمد سالم الذي نشر في العدد ٣١، ويدور حول نفائس المخطوطات والوثائق في مكتبة أهل الشيخ سيديَّ ببوتلميت بموريتانيا، حيث وقعت عيني في الصفحة ٧٤ من البحث على عنوان مخطوط رقم ١٥: مطالع التمام في ردّ القائلين بإباحة إكرام ذوي الجنايات والإجرام، هكذا خطأ دون أن يذكر اسم مصنِّفه.

ونظرًا لما لهذا المخطوط من قيمة علمية، حيث يتجلّى من خلاله مدى انفتاح الفقه المالكي على القضايا المتجدِّدة، ومرونته في التعامل معها وفق أصول وضوابط وقواعد مكّنته من الاحتفاظ بهذه الميزة العظيمة داخل المنظومة الفقهية المتطوّرة، ولكونه أقدمَ نصٍّ مالكي - فيما أعلم - تناول موضوع العقوبة المالية، أو الغرامة، باصطلاح القانون، بنوعٍ من الاستيعاب والشمول، وناقشها بالبراهين والأدلّة، ولكونه من النصوص النادرة في المذهب، التي اعتمدها علماء المغرب، وجعلوها مرجعًا لهم في التأليف في المسألة ومناقشتها، ثارت في نفسي فكرة الكتابة حول هذا المخطوط والتعريف بصاحبه وظروف تأليفه، لإفادة القارىء الكريم، وإطلاع الباحثين على مضمونه، بصفته من الكتب التراثية الفقهية النادرة.

وقد رأيت أن أتناول في حديثي العناصر الآتية:

- المدخل إلى موضوع المخطوط.
- المصنف.
- المضمون.
- نماذج منه.

المدخل إلى موضوع المخطوط

تنقسم العقوبات في الشريعة الإسلامية، من حيث تطبيقها والحكم بها، إلى نوعين: عقوبات مقدرة، وهي التي تكفّل الشارع ببيان نوعها، وتحديد مقدارها، وألزم بتطبيقها دون تعديل أو تبديل أو



زيادة أو نقص، وعقوبات مقدّرة، وهي التي أوكل أمر تحديد مقدارها، وبيان نوعها، إلى اجتهاد القاضي، ونظره في الجريمة، وظروف المجرم. فالعقوبات الأولى عقوبات لازمة، والثانية عقوبات اختيارية تفويضية، وهي ما يصطلح على تسميته عند الفقهاء بالعقوبة التعزيرية.

ويتجه الرأي السائد في الفقه الإسلامي إلى استعمال لفظ: العقوبة المالية، للتعبير عن العقوبة المالية التعزيرية، التي تخضع في تحديد مقدارها وتنفيذها إلى سلطة القاضي وقناعته الشخصية، المبنية على اجتهاده وفقهه، ونفاذ بصيرته في ملابسات الجريمة، وشخصية المجرم. والتعزير كما هو معلومٌ من نصوص الفقه الجنائي الإسلامي: تأديبٌ على الذنوب، التي لم تشرع فيها الحدود، ويشمل نطاقه كلّ معصية لا حدَّ فيها ولا كفّارة، ويختلف مقداره باختلاف الأشخاص، ويقيّمه القاضي بقدر ما يرى المصلحة فيه. يقول ابن تيمية - رحمه الله -: «ومنها عقوباتٌ غير مقدّرة، قد تُسمّى التعزير، وتختلف مقاديرها وصفاتها بحسب كبر الذنوب وصغرها، وبحسب حال المذنب، وبحسب حال الذنب في قلّته وكثرته»[1]. ويقول أبو البركات: «يرجع إلى اجتهاده وما يراه على حسب الحال في تلك الجنايات من العقوبة الشديدة أو الخفيفة، أو العفو أو المسامحة، أو الغفلة من أول، بقدر الجناية، وقدر فاعلها، ومن فعلت به، وبقدر القول والقائل»[2].

لقد اختلف الفقهاء في مسألة «العقوبة المالية» اختلافًا كبيرًا، فأباحها بعضهم بإطلاق ومنعها بعضهم، وأجازها بعضهم بشروط معيّنة. ولكلّ فريق أدلّة يستند إليها، تختلف في مدى صحّتها وقوّتها في الاستدلال بها، وتبقى مهمة الباحث أن يختبر هذه الأدلة، ويعرضها على المعايير العلميّة في التحليل والموازنة: ليصل إلى السديد منها.

وهذا الاختلاف أتاح الفرصة لبعض الباحثين لادّعاء أنّ الشريعة الإسلامية لا تعترف بالعقوبات المالية[3]. وهذا الرأي لا يستند إلى دليلٍ قويّ، ويكشف عن قصور صاحبه في إدراك ما كتبه فقهاء الإسلام في هذه المسألة. كما دفع بعضهم إلى القول إنّ الفكر القانوني الإسلامي لا يقبل فكرة الغرامة المالية، ويعدّها من قبيل أخذ ما لا يستحق إلى بيت المال[4].

لقد عرفت الشريعة الإسلامية التعزير بالعقوبات المالية في سنّة الرسول ﷺ، وطبّقه الصحابة رضوان الله عليهم في حالاتٍ متعدّدة. ومع ذلك، اختلف الفقهاء في شأنه، فلا نكاد نستقرّ على رأيٍ واحد داخل المذهب الواحد.

وقد كان المذهب المالكي أكثر المذاهب اهتمامًا بهذه المسألة وتفصيلاً للكلام فيها. ولعلّ ذلك راجعٌ إلى أنّ مبنى المسألة عند المالكية رعاية المصلحة، ورعاية المصالح أصلٌ من أصولهم، فرّعوا عليه كثيرًا من المسائل، ومنها مسألة «العقوبة المالية»[5]. وهي كذلك من المسائل التي جرى بها العمل عند المتأخرين من علماء المالكية بالمغرب[6].

ومعنى جريان العمل عندهم: الأخذ بالقول الضعيف في المسألة، وترك الراجح أو المشهور في المذهب، مراعاةً للمصلحة، وجريًا مع تطوّر الأوضاع الاجتماعية، بناءً على قاعدة «تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان». وهي قاعدة مكّنت الفقهاء من الانفتاح على عصورهم، واستنباط الأحكام الملائمة لما استحدث من القضايا في أزمانهم[7].

وعلى هذه القاعدة ترد المقولة المشهورة المنسوبة للخليفة عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه: «تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور». قال الصنهاجي تعقيبًا على ذلك: «من ذلك ما أحدثوه من العقوبة بالمال»[8].

وقد قسّم المتأخّرون من المالكية العقوبة المالية إلى قسمين: العقوبة في المال، والعقوبة بالمال.

ومعنى العقوبة في المال عندهم: أن يعاقب الجاني بأخذ المال الذي ارتكب به المعصية، أو كان سبباً فيها، ويصرف في وجوه المصلحة التي يراها الحاكم باجتهاده. وقد اتفقت جميع التعريفات على هذا المعنى.

قال ابن غازي: هي ما وجب للتصرّف في ذلك المال بما يحلّ، كإراقة اللبن المغشوش[٩].

وقال عبد الواحد الونشريسي: هي قصر عقوبة الجاني على ما عصى الله به أو فيه[١٠].

وقال أبو حامد الفاسي: هي إتلاف المال الذي وقعت به معصية الله تعالى، وحصل به الفساد[١١].

وقال عبد الرحمن المجاجي: هي أن يعاقب الجاني في ماله بإتلافه عليه[١٢].

فالحاصل من هذه التعريفات أنَّ العقوبة في المال هي أخذ مال الجاني الذي وقعت المعصية بعينه، أو كان سبباً للوقوع فيها، وصرفه في وجوه المصلحة التي يراها الحاكم باجتهاده في الواقعة، إمّا بالإتلاف وإمّا بأيِّ طريقٍ من طرق التمليك للغير، كالتصدّق به أو البيع.

أمّا العقوبة بالمال فمعناها عندهم أن يأخذ الحاكم من الجاني قدرًا من المال تعزيرًا وأدبًا له على معصيته.

وتختلف هذه عن الأولى في كون المال المأخوذ من الجاني لا صلة له بالمعصية التي ارتكبها. فالأولى قصد بها إتلاف ما وقعت به المعصية، والثانية قصد بها تأديب فاعل المعصية. قال أبو حامد الفاسي: «فإن قيل في إتلاف ذلك المال عقوبةٌ أيضًا وأدب، فالجواب: أنّه، وإن حصل الأدب في ضمن ذلك، فليس مقصودًا في الأصل وبالذات، وإنّما حصل في الأدب بالعرض بخلاف العقوبة بالمال. فالأدب هو المقصود في الأصل وبالذات»[١٣]. ولذلك وردت تعريفات الفقهاء لهذا النوع من العقوبة المالية كالآتي:

قال أبو القاسم البرزلي: «أن يوقف من ماله ما يحسم به مادته، إمّا بإعطائه للمجني عليه أو يرد عليه إنْ أحسنت حاله، أو يوضع في بيت المال، أو يتصدّق به»[١٤].

وقال السجلماسي: «هي إغرام الجاني شيئًا من ماله، الذي لا تعلق للجناية به»[١٥].

وقال أبو الحسن التسولي: «العقوبة بالمال إغرام أهل الجنايات المال لزجرهم وردعهم عمّا هم عليه»[١٦].

فهذه التعريفات تتفق كلّها على أنَّ العقوبة بالمال هي نوعٌ من الغرامة المالية، يوظّفها القاضي على من ارتكب فعلاً يوجب العقوبة والتأديب.

ولم تحدّد هذه التعريفات الجهات التي يصرف فيها هذا المال، ولعلّ ذلك راجعٌ إلى كون التحديد من اختصاص الإمام أو من ينوب عنه، وهو الذي يقدّر المصلحة في ذلك المال، إلاّ ما أفتى به الشيخ أبو القاسم البرزلي، فرأى أن يصرف المال في جهاتٍ أربعٍ، يختار منها من له سلطة التعزير ما يراه مناسبًا، وهذه الجهات هي:

- إعطاء المال للمجني عليه. وهنا تبدو فكرة التعويض عن الضرر واضحة المعالم.
- فمن أغراض العقوبة في القانون الجنائي الإسلامي جبر المجني عليه وتعويضه ماديًا عن الضرر الذي أصابه، بخاصّةٍ في الجرائم التي تمسّ حقوق العباد.
- إرجاع المال إلى الجاني إذا حَسُنت حالُه وظهرت توبته. وهذا الرأي يتفق مع ما ذهب إليه الحنفية في تفسيرهم للعقوبة بالمال. فقد ذهب أبو يوسف إلى جواز العقوبة بالمال، وفسّر الفقهاء ذلك: بأن يأخذ الإمام مال الجاني، ويحبسه مدّة، حتى يتوب ويقلع عن فعله، الذي يعزّر من أجله، ثمَّ يردُّ إليه ماله إذا ظهرت توبته. وإذا لم يتب الجاني،



وصار ميؤوسًا من توبته، فإنّ الحاكم يصرف المال في مصالح المسلمين العامّة[17].

- وضعه في بيت المال، فتكون العقوبة بالمال في هذه الحالة أشبه بالغرامة المالية، التي تدخل خزانة الدولة في القوانين الجنائية الوضعية المعاصرة.

- التصدّق بالمال على الفقراء والمساكين. وهذا الرأي أخذ به بعض من فقهاء المذهب المالكي. قال ابن بشير: «الصدقة بالمال الكثير عقوبة بالمال»[18].

ولم أجد واحدًا من الفقهاء حدّد هذه الجهات غيره، ومن ثمّ يعدّ رأيه في هذه المسألة رأيًا جديدًا في المذهب المالكي، لا يمكن إغفال أهميته في مجال الفتوى والتشريع، ولذا عُدّت فتواه بجواز العقوبة بالمال غريبة في عصره، ممّا دفع فقهاء الوقت إلى انتقاده بشدّة، واتّهامه بالخروج عن الإجماع، واستعمال عباراتٍ نابية في حقّه!

لقد شغلت مسألة «العقوبة بالمال» حيّزًا مهمًّا من اهتمام المتأخرين من فقهاء المذهب المالكي، وبخاصّةٍ في المغرب وتونس. واهتمّ بها علماء المغرب في إطار اهتمامهم بما استقرّ عليه الرأيُ عندهم من الأخذ بما جرى به العمل في بعض المسائل الخلافية[19]، درءًا لمفسدة، أو جلبًا لمصلحة، أو إقرارًا لعرفٍ سائد، استنادًا إلى اختيارات الشيوخ المتأخّرين القائمة على تصحيح بعض الروايات والأقوال الموجبة لذلك[20].

وقد قام خلافٌ قوي في المسألة بتونس في أوائل محرم من عام ٨٢٨هـ بين فقيهين مالكيين، هما: الشيخ أبو القاسم البرزلي، العالم الشهير، والشيخ القاضي أبو العباس الشمّاع الهنتاتي. فقد أفتى الأول بجواز العقوبة بالمال، وألّف في ذلك تأليفًا، وخالفه فقهاء الوقت واتّهموه بمخالفة مشهور المذهب، من بينهم: الفقيه أبو يوسف يعقوب الزغبي، وأبو عبدالله محمد بن مرزوق الحفيد، والقاضي الشمّاع. وقد انبرى هذا الأخير للردّ عليه، ونقض فتواه، فألّف في ذلك رسالته (مطالع التمام).

وقد أشار الفقيه أبو زيد عبد الرحمن الفاسي إلى هذا الخلاف في نظمه للعمل الفاسي بقوله:

ولم تجز عقوبةٌ بالمال
أو فيه عن قولٍ من الأقوال
لأنها منسوخة إلاّ أمور
ما زال حكمها على اللبس يدور
كأجرة الملد في الخصام
والطرح للمغشوش من طعام
والبرزلي أخذ بالعموم
فهو كقول الشافعي القديم
ورده المعاصر ابن الشمّاع
فنسخها مضى عليه الإجماع[21]

وقد قُدِّرَ لي أن أعثر على رسالة القاضي الشمّاع ضمن المخطوطات النادرة المحفوظة بخزانة الأسكوريال بإسبانيا. ولا أعلم واحدًا أفرد هذه المسألة بتأليفٍ خاصّ، وتناولها بالتفصيل قبله. وهذا يدلّ من الناحية التاريخية على أنّ بداية الاهتمام بالمسألة بشكل موسّع إنّما كان مع ظهور فتوى البرزلي، وردّ الشمّاع عليها. ويؤكّده أنّ جميع المتأخرين من فقهاء المذهب المالكي الذين كتبوا في الموضوع يشيرون إلى ذلك الخلاف، الذي وقع بتونس بين الفقيهين المذكورين في العهد الحفصي.

وقد دخلت رسالة الشمّاع إلى المغرب، وتداولها العلماء، فانقسم الرأي حولها بين مؤيّدٍ لفتوى البرزلي ومنكر لها. ولا يمكن أن نجزم في شأن

تاريخ دخولها إلى المغرب بشيء، وما يمكن أن نقرّره في هذا الصدد - انطلاقًا من النصوص التي وقفت عليها - أنّ رسالة الشمّاع كانت مصدرًا أساسيًّا للتأليف في هذا الموضوع لدى علماء المغرب في القرن العاشر الهجري.

ووقفت على رسالة خاصّة لواحدٍ من علماء الأزهر المتقدّمين، هو الشيخ محمد بن محمد بن كمال الدين الاخميمي، المعروف بالقصير، ذهب فيها إلى نصرة رأي الشمّاع، ونقض فتوى البرزلي، معتمدًا في ذلك على قول المغاربة في المسألة، كابن غازي، والعربي الفاسي، ومحمد البناني. وقد سمّى رسالته: «فصل الأقوال في الجواب عن حادثة السؤال ونفي العقوبة بالمال». ومن الغريب جدًّا، أنّني وجدت الباحثين الذين درسوا المسألة في إطار تحضير رسائلهم الجامعية لم يتفطنوا إلى رسالة القاضي الشمّاع، مع أنّ كثيرًا من كتب النوازل والأجوبة تشير إلى الخلاف بين الفقيهين البرزلي والشمّاع.

صاحب المخطوط

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ المصادر التي ترجمت للمؤلّف قليلة جدًّا، وهي مع قلّتها شحيحة، لا تقدّم لنا معلومات كافية لبناء ترجمة وافية، وتسكت عن جوانب مهمّة في حياته، تتعلّق بمولده ونشأته ومرحلة الطلب والتحصيل، ثمّ مرحلة التدريس، إلى غير ذلك من الأمور التي تكوّن السمات البارزة في حياة هذا الرجل.

ومن خلال المعلومات التي وقفت عليها في هذا الصدد قدرت أن تكون المدّة التي عاشها في ظلّ الدولة الحفصية بتونس تمتد من النصف الثاني من القرن الثامن إلى وفاته في أوائل العقد الرابع من القرن التاسع (٧٤٨هـ/١٣٤٧م - ٨٣٣هـ/١٤٢٩م). وهذه المدّة قد تزامنت مع تصدّع السلطنة الحفصية، عقب وفاة السلطان أبي بكر سنة ٧٤٧هـ، وظهور اضطرابات قوية كادت تقضي على الدولة، بسبب التنافس على السلطة بين بني حفص من جهة، وبين بني حفص وبني مرين، الذين استولوا على تونس، من جهةٍ ثانية، وما نتج عن ذلك من أحداث دامية مؤلمة، وبخاصّةٍ في عهد السلطان أبي الحسن المريني، الذي قويت أطماعه بشكلٍ كبير في ضمّ تونس الحفصية إلى ملكه، كما تزامنت هذه المدّة مع تعاقب اثنين من خلفاء بني حفص على الحكم، هما السلطان أبو العباس أحمد الملقب بالمتوكل على الله (٧٧٢هـ/١٣٧٠م - ٧٩٦هـ/١٣٩٤م)، والسلطان أبو فارس عبد العزيز (٧٩٦هـ/١٣٩٤م - ٨٣٧هـ/١٤٣٣م) ألمع سلاطين بني حفص في العهد الثاني لهذه الدولة، أي بعد توحيدها على يد والده أبي العباس. وقد حظي القاضي الشمّاع في عهد هذا الخليفة بمكانةٍ كبيرة، فقد جعله في خاصته.

وينتمي المؤلف إلى الدولة الحفصية، وهي الدولة الإسلامية الرابعة، التي تولّت الحكم في أفريقية، وقد دام حكمها ثلاثة قرونٍ ونصف قرن، من سنة ٦٣٤هـ/١٢٣٦م إلى سنة ٩٨١هـ/١٥٧٣م. تعاقب على الملك فيها أربعة وعشرون خليفة، أولّهم أبو زكريا يحيى الحفصي، وآخرهم محمد بن الحسن الحفصي.

لقد سبقت الإشارة من قبل إلى أنّ المصادر التي ترجمت للقاضي الشمّاع قليلة، وهي مع قلّتها سكتت عن حياته، ولم تقرّبنا منها إلاّ بما يفيد اسمه وبعض وظائفه وتاريخ وفاته، ومن ثمّ يصعب وضع ترجمة وافية له. ولذلك سنقتصر على ما ورد في هذه المصادر، دون أن نغامر في افتراض أمور قد تكون بعيدة عن حياة هذا الرجل وأحواله.

تتفق جميع المصادر على أنّ اسمه الكامل هو: أحمد بن محمد الشمّاع الهنتاتي، أبو العبّاس. والهنتاتي نسبةً إلى هنتاتة، إحدى قبائل مصمودة البربرية الكبرى بجنوب مرّاكش. فيكون على هذه النسبة من أصل مغربي. ولا يستبعد أن تكون عائلته

قد هاجرت من مرّاكش مع أنصار الموحّدين، واستقرّت بأفريقية لخدمة الدعوة الموحديّة هناك، وبخاصّةٍ إذا علمنا أنّ المهدي بن تومرت إمام الموحّدين كان من هنتاتة، وقد أثنى عليه الشمّاع كثيرًا في رسالته، وأنّ بني حفص هم من هذه القبيلة كذلك. ولعلّ ما يؤكّد مغربيّته أنّ نسب «الشمّاع» كان متداولاً بمرّاكش، وبه عرف أحد أقطاب الفكر في القرن الثامن الهجري، وهو الفقيه أبو العبّاس أحمد ابن محمد الشمّاع المرّاكشي، المتوفى سنة ٧٨٩هـ[٢٢].

وقد شذّ عن مألوف ترجمته الأستاذ محمد محفوظ، ونسبه إلى الولي الصالح المرجاني، فقال: هو أحمد بن الولي الصالح أبي عبدالله محمد المرجاني الهنتاتي، شهر بالشمّاع[٢٣]. وهذه النسبة في نظري بعيدةٌ جدًّا، ولا يُعرف مصدرها. ويبدو في رأيي أنّه لا علاقة بين المرجاني والقاضي الشمّاع من وجوه:

- أنّ المصادر التي ترجمت للقاضي الشمّاع لم تذكره بهذه النسبة[٢٤].
- أنّ الولي الصالح المرجاني هو أبو محمد عبدالله ابن محمد المرجاني، متصوّف، له معرفة بالفقه، ودراية بالتفسير على طريقة الصوفية، قدم مصر والإسكندرية، ووعظ بهما. قال عنه الذهبي: لم يُصنِّف شيئًا، ولا كان أحد يقدر أن يُعيد ما يقوله لكثرة ما يقول على الآية. ولد سنة ٦٣٧هـ وتوفي سنة ٦٩٩هـ. له: الفتوحات الربانية في المواعظ المرجانية، وهي دروسٌ تفسير جمعها أحد مُريديه، يُعرف بابن السكري[٢٥].
- أنّ المترجمين للولي المرجاني لم يذكروا نسبته إلى الهنتاتي.

ومن المؤسف أنّنا لا نعرف شيئا عن مراحل نشأة القاضي الشمّاع، وأحوال والديه وأسرته.

وكلّ ما أفادتنا به المصادر في هذا الشأن أنّه أخذ العلم بتونس على كبار علماء وقته بجامع الزيتونة، منهم:

- أبو عبد الله محمد بن عرفة الورغمي (ت ٨٠٣هـ)، المنوّه به سابقًا، درس عليه التفسير والفقه والأصول.
- أبو العباس أحمد القصار، أخذ عنه النحو واللغة وشروح البردة[٢٦].
- أبو العباس أحمد بن حيدرة، قاضي الجماعة بتونس. كان إمامًا عالمًا حافظًا للمذهب، نقل عنه البرزلي كثيرًا في نوازله[٢٧].
- أبو عبدالله محمد بن أحمد البطرني (ت ٧٧٣هـ)، الفقيه الراوية المحدّث[٢٨].

إنّ المطالع لرسالة القاضي الشمّاع «مطالع التمام» يلمس ملامح ثقافية أصيلة، تدلُّ على إحاطته بشتّى علوم عصره: من أدب، وفقه، وأصول، ونحو، ولغة، وتصوّف، ممّا يفيد أنّ ثقافته كانت واسعة ومتشعّبة. ويجد إضافةً إلى هذا، شدة تمسّكه بالمذهب المالكي ودفاعه عنه واستيعابه لأحكامه. وكان تمهّره في هذه العلوم سببًا في وصفه بأوصاف العلماء الكبار، فقالوا فيه: الشيخ، العالم، الفقيه، الصالح، الزاهد، الأديب، الشاعر[٢٩].

وعلى الرغم ممّا كان يحظى به في وسط العلماء من التقدير والإجلال، إلاّ أنّه لم يشتهر شهرة أقرانه من تلاميذ ابن عرفة، كالبرزلي، والأبي، وابن ناجي، لأنّ هؤلاء اشتغلوا بالتدريس والتأليف، في حين انصرف هو إلى خدمة السلطان وملازمته في أسفاره.

وكانت تربطه ببعض أصدقائه، الذين درسوا معه على ابن عرفة، روابط الود والتقدير والاحترام، كأبي يعقوب يوسف الزغبي[٣٠]. بينما كانت بينه وبين بعضهم خصومات خرجت عن نطاق اللباقة والأدب،

حتى أصبحت هجوًا صريحًا وسبابًا مُقذعًا، مثل الذي وقع بينه وبين الحافظ البرزلي في مسألة العقوبة بالمال، حيث ألّف هذا رسالة صغيرة، وأفتى بجوازها ردًّا على رأي الشمّاع بتحريمها، ثمّ ألف الشمّاع بدوره جوابًا طويلاً عنها، ضمّنه كلامًا كلّه طعنٌ في شخصية البرزلي وعلمه ومكانته، وهجاه بقصيدة طويلة يحذّر فيها السلطان أبا فارس من فتواه[31].

ولقد أهّلته مكانته العلمية إلى أن يتبوّأ منزلةً رفيعة ومقامًا عاليًا في بلاط السلطان أبي فارس عبد العزيز (عزوز). حيث عيّنه قاضيًا على العسكر، وهو الذي يعرف عندهم بقاضي المحلّة، وهي وظيفة جليلة، موضوعها أنّ صاحبها يحضر بدار العدل مع القضاة، ويسافر مع السلطان إذا سافر، ويفصل في الخصومات بين الجند، ويبيّن لهم أحكام الشريعة في المشكلات التي تعرض لهم[32]، كما كان خطيب جامع القصبة بجوار قصره، والإمام الذي يصلّي به مع الجماعة، والأستاذ الذي يظاهر به إذا غشي قصره وجوه العلماء من الأندلس والمغرب، وكان جليس أسماره، ورفيق أسفاره، يقيم في الحاضرة بإقامته، ويظعن إذا سافر إلى جهةٍ من الجهات بظعنه. وهو الذي قرأ بجامع تلمسان الكبير بيعة أهلها له لمّا دخلها يوم ١٣ جمادى الثانية عام ٨٢٧هـ بحضور فقهائها الكبار[33]. يقول الشيخ الرصاع: «وكان قاضي عسكره الشيخ الإمام العالم الصالح سيدي [أبو العبّاس أحمد الشمّاع][34]. ورأيت الشيخ القاضي المذكور قد قرأ البيعة بالجامع الأعظم بالبلدة. وحضر بها فقهاء وقتها وعلماء عصرها. مثل الشيخ الإمام العالم وحيد عصره وفريد دهره سيدي أبي عبدالله محمد بن مرزوق، وسيدي أبي القاسم العقباني. وسيدي أبي الفضل بن الإمام، وابن النجار، وغير هؤلاء من العلماء والصلحاء»[35].

وكان السلطان عبد العزيز يقدّر القاضي الشمّاع ويُجلّه كثيرًا، ويُسني جائزته، ويشهد له بحوز قصب السبق، والتقدّم في العلم على غيره من الفقهاء والعلماء. ومن مظاهر عنايته به وتقديمه إيّاه أن جعله ناظرًا على جميع قضاة المحال وقضاة الكور وعدولها، وأنّه كان يُعينه على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[36].

ولعلّ ما يؤكّد ما سبق ذكره من مظاهر الرعاية والحظوة والمكانة التي تبوّأها القاضي الشمّاع لدى السلطان عبد العزيز هذه الفقرة التي أوردها ابنه محمد الشمّاع في معرِض الحديث عن فضائل السلطان المذكور، قال: «ومن فضائله (أبو فارس) ملازمته لقراءة العلم بمجلسه سفرًا وحضرًا، وتواضعه وجلوسه الحصير حين قراءته للحديث النبوي، شاهدت ذلك منه - رحمه الله - أيّام حضوري مع الوالد، وكانت تصدر منه حين القراءة نكت تدلُّ على جودة فهمه وقوّة ذهنه، وكان هو الذي يستدعي الوالد في كثير الأوقات للقراءة، ولا سيّما حين يرد عليه من يرد من فحول العلماء من الأندلس والمغرب، وكان مولعًا بتمييز الرجال، وكان يعترف للوالد بأنّه أحرز قصب السبق... وأخبرني الوالد - رحمه الله - قال: استدعاني يومًا للصلاة، أعني صلاة الصبح بغلس، وكان رحمه الله من عادته أن يُصلّي الصبح بغلس جماعة، ويركب فرسه في مآربه، فلمّا فرغنا من صلاة الصبح وركب وسار مع جنده قال: فبقيت في مكاني الذي صلّيتُ فيه، وأنا مفكّر في إعادة الصلاة، لأنّه وقع عندي شكّ في طلوع الفجر، وهل وقعت الصلاة في وقتها أم لا؟ قال: وإذا به قد رجع منفردًا من جنده إلى أن وصل إليَّ فقال لي: يا فقيه أحمد. ما نصلّي بعد هذا اليوم إن شاء الله حتى يتبيّن طلوع الفجر»[37].

وإلى جانب حظوته عند السلطان أبي فارس، كان القاضي الشمّاع أثيرا عند ولي عهده محمد المنصور أبي عبدالله، ومحبوبا لديه. يقول ابنه في الأدلّة

البيِّنة: «وكان رحمه الله خالص المحبة في الوالد – رحمه الله – وكان له نعم العون على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، جبله الله على فعل الخير والمسارعة إليه.

ولم يزل مثابرًا على ذلك إلى أنْ توفاه الله سعيدًا شهيدًا ظاهر مدينة طرابلس في شهر رجب من عام ٨٣٣هـ، وتولّى الوالد – رحمه الله – غسله وتكفينه والصلاة عليه، ونقل إلى تونس، فدفن بتربته بالقرب من دار الشيخ سيدي محرز بن خلف، وحزن الوالد لفقده إلى أن لحقه في شهر شوّال من العام المذكور.

ولمّا قدمت على مولانا المنتصر المرحوم عزاني في الوالد وقال: علمتُ أنّه سيلحق به في أقرب وقتٍ من شدّة وجده عليه»[٣٨].

إنَّ المدّة التي عاشها القاضي الشمّاع تقلُّ من الناحية الثقافية عن سابقتها في مجال النظر والتعمّق في البحث، فإنّه مع ذلك جمعت نخبة من العلماء الكبار الذين ذاع صيتهم في الأقطار الإسلامية، وكان القاضي الشمّاع في زمرتهم، وإنْ لم يشتهر شهرتهم، ولعلّ ذلك يرجع إلى كون هؤلاء اشتغلوا بالتدريس والتأليف، في حين كان القاضي منصرفًا إلى خدمة البلاط الحفصي، حيث عيّنه أبو فارس عبد العزيز قاضيًا على عسكره.

ومن أقطاب الحركة العلمية في هذه الحقبة:

– أبو عبدالله محمد بن عرفة الورغمي، الذي قال عنه المقري: إمامته لا تُنكر ولا تجحد، ومعرفته بالفنون، وتبريزه على أهل عصره، ممّا يعترف به كلّ منصفٍ لوذعي أوحد[٣٩].

– أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون، الذي برز في علم السياسة والاجتماع والتاريخ وفلسفته، وألّف في ذلك كتابيه «المقدمة» و«العبر»، وهما شاهدان على علوّ مرتبته، وارتفاع كعبه في العلوم.

– أبو القاسم بن أحمد البرزلي مفتي تونس وفقيهها وحافظها، صاحب النوازل المشهورة في الفقه. كان إمامًا علاّمة حافظًا للمذهب، بحّاثًا نظّارًا في الفقه. لازم الإمام ابن عرفة نيّفًا وثلاثين سنة، وقد قال في حقّه: «كيف أنام وأنا بين أسدين الأبي بفهمه، وعقله، والبرزلي بحفظه ونقله»[٤٠]. حلاه العلماء بالحافظ، وشيخ الإسلام، وشيخ الشيوخ. وهو الذي جرت بينه وبين القاضي الشمّاع المناقشة للعلماء بما وهبه الله من القدرة على الحفظ والفهم، فقد ناقش أبا حفص عمر الركراكي في مسائل منوّعة، وقد أثبت هذا اعتراضاته خلال رسالته (هداية من تولّى...) عند البابين الثالث والرابع، ثمَّ عرض ذلك على الحافظ البرزلي فأجاب عنها مسألة مسألة في رسالةٍ أثبتها بنصّها في نوازله[٤١]، ولخّص ذلك تلميذه البوسعيدي في اختصار النوازل البرزلية[٤٢].

– أبو يوسف يعقوب الزغبي، الشيخ المدرّس. تولّى الجماعة بتونس بعد الغبريني، وهو من أكابر أصحاب ابن عرفة. كان القاضي الشمّاع يجلّه كثيرًا ويُقدِّره، فقد حلاه في إحدى رسائله إليه: بالشيخ الفقيه، الإمام الجليل، الأفقه الأعلم، المحقّق، المدرّس، الخطيب، الحسيب، سيّدنا قاضي القضاة بالحضرة العليّة...»[٤٣].

– أبو مهدي عيسى الغبريني، قاضي الجماعة بتونس، وخطيب جامع الزيتونة وإمامه ومدرّسه. نقل عنه البرزلي في نوازله، ووصفه بصاحبنا، وأثنى عليه القرافي بحفظ المذهب دون مطالعة، حكى ذلك في شرحه لتهذيب البراذعي في كتاب الظهار[٤٤].

– أبو العباس أحمد بن محمد الأزدي، الشهير بابن القصار، الإمام النحوي المتقن. كان معاصرًا لابن عرفة، وعنه أخذ ابن مرزوق الحفيد والبسيلي وغيرهما. له شرحٌ على البردة، وشرح شواهد المغني، وحاشية على الكشاف[٤٥].

- أبو عبد الله محمد الوانوغي، كان عارفًا بالتفسير، والأصلين، والمنطق، والفرائض، والفقه، له حاشية على التهذيب للبراذعي في غاية الجودة، محتوية على أبحاث جليلة، مرتّبة على مقدّمات منطقية، وضع عليها المشذالي ذيلاً. وكان شديد الذكاء، سريع الفهم، حسن إيراد التدريس والفتوى. وله تأليفٌ في الردّ على قواعد ابن عبد السلام، وعشرون سؤالاً في فنون العلم، بعثها للجلال البلقيني فأجابه، ولم يستحسن الجواب. يعاب عليه إطلاق لسانه في العلماء[٤٦].

- أبو عبد الله محمد بن مرزوق الحفيد. قال في نيل الابتهاج: «الإمام المشهور، العلاّمة، الحجّة، الحافظ، المحقّق الكبير، الثقة، الثبت، المطّلع، النظّار، المصنّف...، الفقيه، المجتهد، الأبرع، الأصولي، المفسّر، المحدّث، المسند، الراوية... شيخ الشيوخ، وآخر النظار الفحول، صاحب التحقيقات البديعة، والاختراعات الأنيقة، والأبحاث الغريبة، والفوائد الغزيرة، المتّفق على صلاحه وهديه... أمّا الفقه فهو فيه مالك، ولأزمة فروعه حائزٌ ومالك، فلو رآه الإمام لقال له: تقدّم فلك العهد والولاية، وتكلّم فمنك يسمع فقهي ولا محالة، أو ابن القاسم لأقرّ به عينًا، وقال له: طالما دفعت عن المذهب عيبًا وشينًا، أو أدرك الإمام المازري لكان من أقرانه الذي معه يجاري، أو الحافظ ابن رشد لقال له: هلمّ يا حافظ الرشد، أو اللخمي لأبصر منه محاسن التبصرة، أو القرافي لاستفاد من قواعده المقرّرة»[٤٧].

- أبو عبد الله محمد بن خلفة الأبي الوشتاني الإمام المحقّق المدقّق، أخذ عن ابن عرفة ولازمه، وكان من أعيان أصحابه ومحقّقيهم. ويُحكى أنّه ليم ابن عرفة على كثرة اجتهاده وتعبه في النظر. فقال: كيف أنام وأنا بين أسدين: الأبي بفهمه وعقله، والبرزلي بحفظه ونقله[٤٨].

- أبو القاسم بن عيسى بن الناجي، شارح المدوّنة والرسالة، أخذ عن ابن عرفة والغبريني والبرزلي، وكان اشتغاله عليه أكثر، مدحه الغبريني بأنّه ممّن يظنُّ به حفظ المذهب دون مطالع[٤٩].

كلّ هؤلاء العلماء البارزون وغيرهم أثروا الثقافة بأبحاثهم وتآليفهم وتعليقاتهم ومناقشاتهم.

وكان جامع الزيتونة أحد المراكز العلمية الكبرى التي كان يقصدها الطلاب والشيوخ وروّاد المعرفة من مغاربة وأندلسيين، وبجانبه مدارس العلم التي تخرّج فيها كبار العلماء والأدباء، كالمدرسة الشماعية التي ذكرها الرحّالة في رحلاتهم، ووصفوا مجالسها، وترجموا لشيوخها، كابن رشيد السبتي في رحلته «ملء العيبة...»، وخالد البلوي في رحلته «تاج المفرق في تحلية علماء المشرق».

ومن الكتب الدراسية التي كانت متداولة في حلقات العلم نذكر:

- **في القراءات**: قصيدة الشاطبي «حرز الأماني ووجه التهاني...» المعروفة بالشاطبية، والمفردات في القراءات الثمان، والتيسير في القراءات السبع، والمقنع، لأبي عمرو الداني، وعقيلة أتراب القصائد في أسنى المقاصد، للشاطبي...

وفي علم الكلام: الإرشاد، لأبي المعالي الجويني، والمعالم الدينية للخطيب الرازي، والمحصل في أصول الدين له...

وفي المنطق: كشف الحقائق، للمفضل بن عمر الأبهري...

وفي الحديث: الكتب الصحاح، وكتاب المحدث الفاضل، للرامهرمزي، وكتاب التقصّي، لابن عبد البرّ، والملخّص، لأبي الحسن القابسي، والأحكام الكبرى والصغرى، لعبد الحقّ الإشبيلي، وشرحها، لابن بزيزة، وعمدة الأحكام، لعبد الغني المقدسي، والإلمام في أحاديث الأحكام، لابن دقيق العيد.

وفي السيرة : كتاب الشفا، لعياض، والقصيدة الشقراطيسية، للشقراطيسي، والبردة وشروحها.

وفي اللغة : الألفية، والكافية، والتسهيل، وسائر كتب ابن مالك، وكتاب سيبويه، والجمل، للخونجي.

وفي الفقه : التهذيب، للبراذعي، ومختصر ابن الحاجب الفرعي، والرسالة، لابن أبي زيد، والحوفية في الفرائض، والذخيرة، للقرافي، والعتبية، والنوادر والزيادات، والتبصرة للخمي...

وفي الأصول : مختصر منتهى السول والأمل، لابن الحاجب، والمحصول، للرازي، ومختصره الحاصل، لتاج الدين الأرموي، والمستصفى، للغزالي، والأحكام، للآمدي، وتنقيح الفصول، للقرافي... وغيرها من أمّهات الكتب.

ومن التآليف الشهيرة التي كُتبت في ذلك العصر:

- المختصر الفقهي، لابن عرفة، قال الأبي: ما وضع في الإسلام مثله: لضبطه فيه المذاهب مع الزيادة المكمّلة، والتنبيه على المواضع المشكلة، وتعريف الحقائق الشرعية[20]. وقد ضمّ فيه فروع المذهب موشّحًا بالمناقشات النفيسة لابن الحاجب، وشرحه لشيخه ابن عبد السلام بنقول أهل المذهب، مصدّرًا جميع الأبواب بالحدود البديعة التي تقف فحول العلماء عند دقائقها[21].

وممّا يذكر أحمد بابا في نيل الابتهاج أنّه لمّا حجّ الإمام أحمد بن قاسم القباب اجتمع في تونس بابن عرفة، فأوقفه هذا على ما كتب من مختصره الفقهي، فقال له: ما صنعت شيئًا، فقال ابن عرفة: ولم؟ قال: لأنّه لا يفهمه المبتدىء، ولا يحتاج إليه المنتهي، فتغيّر وجه الشيخ، ويُقال: إنّ كلامه هذا هو الحامل لابن عرفة على أن بسط العبارة في أواخر المختصر، ولين الاختصار[22]. قال الونشريسي: هذه حكاية لا رأس لها ولا ذنب[23].

- صدق المودة في شرح البردة، والاستيعاب لما في البردة من البديع والإعراب، لأبي عبد الله محمد ابن مرزوق.

- إكمال إكمال المعلم في شرح صحيح مسلم، لأبي عبد الله محمد الأبي، جمع فيه بين المازري وعياض والقرطبي والنووي، مع زيادات مفيدة من كلام شيخه ابن عرفة وغيره.

- جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحُكّام، لأبي القاسم بن أحمد البرزلي. جمع فيه مسائل اختصرها من نوازل ابن رشد وابن الحاج والحاوي لابن عبد النور، وأسئلة عزّ الدين، وغيرها من فتاوي المتأخرين من أئمة المالكية المغاربة والأفريقيين ممّن أدركهم وأخذ عنهم، أو غيرهم ممن نقلوا عنهم.

إنّ المعلومات القليلة التي وقفنا عليها تفيد بأنّ القاضي الشمّاع اشتغل بالتدريس قبل أن يلتحق بوظيفته في بلاط عبد العزيز قاضيًا لعسكره.

ومن أشهر التلاميذ الذين أخذوا عنه:

- ولده محمد الشمّاع أبو عبد الله صاحب (الأدلّة البيّنة النورانية)[24].

- أبو زيد عبد الرحمن بن مخلوف الثعالبي الجزائري (ت ٨٧٧هـ)، الإمام العالم الشهير صاحب التصانيف الكثيرة[25].

- أبو العبّاس بن كحيل، أحمد بن محمد التجاني (ت ٨٦٩هـ)، كان عارفًا بالفقه والتصوّف، ألّف فيهما كتابيه المقدمات، وعون السائرين إلى حق[26].

تتفق المصادر التي ترجمت للقاضي الشمّاع على أنّ وفاته كانت في ٣٠ من شوّال عام ٨٣٣هـ، فتولّى بعده خطّتي الخطابة والقضاء الفقيه أبو عبدالله محمد المسراتي[27].

مضمون المخطوط

لقد سبقت الإشارة إلى أنّ مسألة «العقوبة المالية»

من المسائل الاجتهادية، التي بحثها العلماء والدارسون قديمًا وحديثًا، واختلفت فيهما آراؤهم بين الإباحة والمنع، فلا نكاد نستقرّ داخل المذهب الواحد على رأيٍ واحد.

وقد جاءت رسالة القاضي الشمّاع (مطالع التمام...) لتعكس الرأيين معًا، الرأي المجيز ويُمثّله الحافظ أبو القاسم البرزلي[٥٨]، وهو رأي – كما أوضحت – مخالف لمشهور مذهب الإمام مالك، وقد أيّده جمهورٌ من الفقهاء بالمغرب. والرأي المانع، ويمثّله القاضي الشمّاع، وهو الرأي الراجح في مذهب الإمام مالك.

وقعت مناقشة المسألة ومراجعتها بين الفقيهين المذكورين بمجلس السلطان الحفصي أبي فارس عبد العزيز في أوائل شهر محرم من سنة ٨٢٨هـ[٥٩]، فأملى فيها الحافظ البرزلي جوابًا مطوّلاً على تلامذته في قدر ساعتين[٦٠]، ذهب فيه إلى جواز العقوبة بالمال. وكان رأيه تعبيرًا عن الاتجاه الرسمي للدولة في معاقبة الجناة بالعقوبة المالية. يذكر السراج نقلاً عن عبدالله الترجمان في كتابه (تحفة الأريب) أنَّ أبا فارس عبد العزيز أبطل أمكاسًا كانت بتونس، منها مجبى الصوابنيين ومقداره ستة آلاف دينار، وأباح للنّاس عمله (الصابون) بعد أن كان عملة محصورًا، متوعّدًا فاعله بالعقوبة المالية[٦١].

وتتلخّص فتوى البرزلي في الفقرة الآتية، التي أوردها الشمّاع بالحرف في رسالته (مطالع التمام):

«والذي أقولهُ الآن في بوادي أفريقية وأعرابها والبلاد النائية عنها من الحواضر، التي هي محلّ بثّ الشرع، وغلب عليهم الجهل، والتعرّض للأموال، والأخذ بالدماء، والهروب بالحريم، وأخذ الأموال بالخيانة والغشّ والحرابة والمعاملات الفاسدة، أن يفعل بهم ما يقطع هذه المفاسد من التعرّض لبعض مال الجاني وبدنه وسجنه عقوبة له، فيوقف من ماله ما يحسم به مادّته، إمّا بإعطائه للمجني عليه، أو يُردُّ عليه إن حَسُنَتْ حالُه، أو يوضع في بيت المال، أو يتصدق به، كما في بعض المسائل الآتي ذكرها. وهذا الذي تدلُّ عليه بعض المسائل المالكية والقواعد الشرعية والاجتهادية»[٦٢].

وقد عدّت فتواه في ذلك الوقت مخالفة لأصول الشريعة، ومشهور مذهب الإمام مالك، وخارجة عن إجماع الأمّة. وممّن ناقض فتواه الشيخ محمد بن مرزوق، ويعقوب الزغبي، والقاضي أحمد الشمّاع[٦٣] الذي ردَّ هذه الفتوى وألّف في ذلك رسالته (مطالع التمام).

وقد وصلت هذه الفتوى إلى فقهاء المغرب في القرن العاشر الهجري، وناقشوها، وألّفوا فيها رسائل صغيرة، منها تقييد أبي سالم الكلالي في العقوبة بالمال، وجواب أبي حامد محمد العربي الفاسي. وقد اختلفت آراؤهم في المسألة بين مؤيّدٍ ومانع، وكان ممّا استند إليه المؤيّدون رعاية المصلحة للضرورة، فأجازوا تطبيق العقوبة المالية وبخاصّةٍ في المناطق البعيدة عن حكم السلطان. قال سيدي العربي الفاسي: «ومقتضى هذا أنّه إذا تعذّرت إقامة الحدود، ولم تبلغها الاستطاعة، وكان التغيير يحتاج إلى إيقاع الزواجر، وكانت الاستطاعة تبلغ إلى إيقاع تعزيرٍ يزدجر به، تنزلت أسباب الحدود منزلة أسباب التعزيرات، فيجري فيها ما هو معلومٌ في التعزير. وليس المراد أنَّ الحدَّ يسقط بذلك، ولكنَّ ذلك غاية ما تصله الاستطاعة في الوقت، دفعًا للمفسدة ما أمكن، وتوخيًا لتغيير المنكر على قدر الاستطاعة، فإن أمكنت بعد ذلك إقامة الحدَّ أقيم، إنْ اقتضت الشريعة إقامته، والظالم أحقَّ أن يحمل عليه، وذلك ثمرة عدم الإذعان لإقامة حدود الله تعالى»[٦٤].

ألّف القاضي الشمّاع رسالته (مطالع التمام) سنة ٨٢٨هـ حسبما صرّح به هو نفسه، فقال: «ثمّ هذا الاجتهاد إخراج إلى شيء لم يقل به أحد، ولم يوجد

مثله على تطاول الإعصار... من مبدأ الإسلام إلى اليوم ثمانمائة سنة وثمانٍ وعشرون ونيّف»[٦٤].

الغرض من تأليف الرسالة

كان الغرض من تأليف هذه الرسالة مناقضة فتوى البرزلي وردّها والجواب عنها بما يُبطلها، قال القاضي الشمّاع: «ولمّا وجب تغيير هذا المنكر الفظيع، وردّ هذا المنكر الشنيع، وكلت الكلام فيه مرّة لأهل البأس في الدين والشدّة، واستنجدت في ذلك من استنجدني ممّن أعتقد أنّ لديه الحمية الإيمانية بأوفر نصيب، وقلت لعلّ الله يكفي بما شاء، فلم أرَ من تعرّض لذلك من مخطئٍ ولا مصيب، بل كلّهم أحجم، وقال: هذا يومٌ عصيب، وعلمت أنّ خيرًا ممّا عند النّاس ما عند الله، وتحقّقت أنّه إذا ظهرت البدع وسكت العالم فعليه لعنة الله، فاستخرت الله تعالى فيما أنبه به الغافل، وأبصر به الجاهل، رجاء الموعود به فيمن دعا إلى الهدى...»[٦٥].

وقد تتبّع الشمّاع رسالة البرزلي فقرةً فقرة، وناقش كلامه وأدلّته، مستحضرًا في ذلك نصوص من تقدّمه من الفقهاء وأدلّتهم في المسألة، وسمّى رسالته: (مطالع التمام ونصائح الأنام ومنجاة الخواص والعوام في ردّ القول بإباحة إغرام ذوي الجنايات والإجرام زيادةً على ما شرّع الله من الحدود والأحكام). وهذا هو العنوان الرئيس للرسالة المكتوب على ورقة العنوان. وقد اقترح المؤلّف تسعة عناوين أُخرى، وأعطى القارئ حرية اختيار ما يراه ملائمًا منها، فقال: وإن شئت فسمّه:

- النصائح الجليّة في فضائح القول بتحليل الخطيّة، أو:
- نصح البرية في تخطية من حلل الخطية، أو:
- ردّ الرأي المضلّل في الظلم المحلل، أو:
- الرماح الخطيّة في دفع القول بتحليل الخطية، أو:
- العضب الباترة للآراء الخاسرة، أو:
- طعان الأسنّة لمن خالف الكتاب والسنّة، أو:
- رمي السهام لمن ضلّل الحكّام، أو:
- العذب السلسال في تحقيق الحقّ في منع العقوبة بالمال، أو:
- نصح الخلفا في التحصّن بحصون الوفا والإعراض عن مقالات أهل الغلوّ والجفا اتّباعًا لشريعة المصطفى ﷺ[٦٦].

منهج المؤلّف في الرسالة

سلك القاضي الشمّاع في تحرير الرسالة منهج أهل الجدل، الذي اتّخذوه أساسًا في المناظرة والمحاورة، وهو إيراد كلام الخصم بلفظه أولاً، ثمّ التعرّض لنقضه ثانيًا، حتى يتخلّص من التهمة بتغييره أو نقضه، ويكون كلامه موازنًا لكلام خصمه وموازيًا له في النظر العقلي. وهذا منهج محمود عند أهل المناظرة وأصحاب الأساليب الجدلية، ومثال على ذلك قوله: «قال المفتي المذكور: وقعت مسألة بين يدي الخليفة أمير المؤمنين، الملك الصالح العدل المجاهد في سبيل الله، أبي فارس عبد العزيز أيّده الله ونصره، وهي ما يعاقب به الجاني إذا ارتكب جرحًا، أو قطعًا، أو هروبًا بامرأة، أو أخذ مالاً بسرقة أو خيانة أو بحرابة، أو نحو ذلك من التعدّي والغصب، وهي مسألة مشهورة بأفريقية بالعقوبة بالمال في هذه الجنايات.

أقول: إن أراد أنّها مشهورة الحرمة بين العلماء، يذكرونها في مجالسهم ومذاكراتهم، فصحيح، وهو حجّةٌ عليه فيما رام من التحليل. وإن أراد بأنّها مشهورة، بأنّها من الحقّ والعدل. فبهتانٌ مبين...»[٦٨].

«قال: هذه المسألة ينبغي أن تجري على حكم المصالح المرسلة. وهو الوصف المناسب الذي لم يشهد له الشرع بإهدار ولا اعتبار.

أقول: هذا كلامٌ فاسد، وقول عن سبيل الحقّ حائد، وذلك من وجوه...»[69].

ويُعزّز القاضي جوابه بأدلّة من الكتاب والسنّة، وآراء الفقهاء وأقوالهم في المسألة، وبخاصّةٍ ابن رشد الذي أكثر النقل عنه في كتاب (البيان والتحصيل).

ويتلخّص رأيه في المسألة بما يأتي:

١ - إنّ العقوبة بالمال، المسمّاة بالخطية، معلومٌ تحريمها بالضرورة من الدين، حرّمتها نصوص الشريعة القاضية بتحريم أموال الناس بالباطل، وهي نصوصٌ قطعية متظاهرة، لا تقبل النسخ والتبديل والإبطال.

٢ - إنّ الاجتهاد في المسألة وبناءها على المصالح المرسلة غير مقبول وخارج عن المعقول، ومخالف للإجماع وأهل الأصول: لأنّ تحريمها منصوصٌ عليه في الكتاب والسنّة، ولا يجوز الاجتهاد مع وجود النصّ.

٣ - إنّ الإمام نصّ على أنّه لا يحلُّ ذنبٌ من الذنوب مال إنسانٍ وإن قتل نفسًا، فيستفاد من عموم قوله المنع من بناء المسألة على المصالح المرسلة وعلى غيرها: لأنّ النصّ المذهبي للمقلد بمنزلة النص النبوي للمجتهد المطلق.

٤ - إنّ العقوبة في الأموال أمر كان أوّل الإسلام ثمّ نسخ، وعادت العقوبات على الجرائم في الأبدان، على ما حكاه ابن رشد وغيره، فإذا وقع نسخ الوجوب رجع أخذ المال إلى أصله المشروع، وأصله المعلوم المقطوع به حرمة أخذه بغير حقّ.

٥ - إنّ غرم المال لا ينهض زاجرا على الشهوات والأهواء الغالبة: لأنّ من غلبت عليه شهوة اللذة أو الانتقام يستسهل في طلبها دفع المال وإنفاقه، وكلّ شهوة تمكّنت، وعلاقة استحكمت، سهلٌ على صاحبها بذل المال لتحصيلها.

٦ - إذا ثبتت الحدود وجب إقامتها على صاحبها، وإذا لم تثبت وجب درؤها بالشبهة، كما قضت بذلك السنّة، فلا موجب لاستبدال الحدّ بغرم المال.

وقد ختم المؤلّف رسالته بقصيدةٍ تشتمل على خمسةٍ وسبعين بيتًا، ضمّنها الأفكار التي ناقش بها الحافظ البرزلي، تتخلّلها عبارات الهجو والقدح والتقريع.

مصادر الرسالة

اعتمد القاضي في تأليفه على مصادر متنوّعة، أكثرها في الحديث والفقه والأصول، وهي مصادر معروفة، كانت متداولة في حلقات الدرس في تلك الحقبة، أذكرها على الترتيب الآتي:

في الحديث : صحيح البخاري - صحيح مسلم - سنن الترمذي - السنن الكبرى للنسائي - سنن أبي داود - الموطأ للإمام مالك - معالم السنن للخطابي - الإكمال للقاضي عياض - الاستذكار لابن عبد البر - شرح صحيح البخاري لأبي حفص عمر الأنصاري - الأحكام الصغرى لعبد الحق الإشبيلي - المنتقى لأبي الوليد الباجي - شرح صحيح مسلم للنووي - عارضة الأحوذي لأبي بكر بن العربي - شرح الأحكام الصغرى لابن بزيزة.

في التفسير : أحكام القرآن لابن العربي - أحكام القرآن للقرطبي - جامع البيان للطبري.

في السيرة : الاكتفاء في المغازي والسير لأبي الربيع الكلاعي - كتاب الأقضية لابن الطلاع.

في الفقه : رسالة البرزلي في العقوبة بالمال - مسائل أبي الوليد بن رشد، سمّاه كتاب الأسئلة - الإشراف على مذهب أهل العلم لابن المنذر النيسابوري - الإقناع في مسائل الإجماع لابن القطان - البيان والتحصيل لأبي الوليد بن رشد - الوثائق المجموعة لابن فتوح البنتي - النهاية والتمام

للمتيطي - المدوّنة برواية سحنون للإمام مالك - الرسالة لابن أبي زيد القيرواني - التبصرة للخمي - التنبيه على مبادىء التوجيه لابن بشير - مختصر ابن الحاجب الفرعي - الأحكام السلطانية للماوردي - النكت والفروق على المدوّنة لعبد الحق الصقلي - قواعد الأحكام للعزّ بن عبد السلام.

في الأصول : البرهان لإمام الحرمين الجويني - مختصر ابن الحاجب الأصولي - الأحكام للآمدي - المستصفى للغزالي - المحصول للفخر الرازي - شرح تنقيح الفصول للقرافي - الاستشفاء بما في تحصيله شفاء (في القياس) لأبي بكر بن العربي.

في علم الكلام : شرح المعالم في أصول الدين لابن التلمساني - شرح العقيدة للتادلي.

في التاريخ والتراجم : ترتيب المدارك للقاضي عياض - تاريخ لمتونة لابن الصيرفي.

أسلوب الرسالة

جمع القاضي الشمّاع في كتابة رسالته بين أسلوب الفقهاء والأصوليين وأسلوب أهل البلاغة والبيان، ويتميّز أسلوبه في الغالب بمسحة أدبية، تتسم بالمبالغة والتكلّف في البحث عن الكلمة، وتزدحم فيها المحسّنات البديعية من جناس وطباق. ومثالٌ على ذلك نورد الفقرة الآتية. قال: «واعتقاد أنّ ما شرعه لا يفي بزجر العباد، وأنّ ما أحدث من أخذ الأموال هو الرادع، وتسهيل طريق العصيان على من أراد رفع القليل من الإيمان، وتمكين حبّ المعاصي من قبول الولاة والعلماء، إذا انتهى إليهم جناية أو معصية يأخذون فيها المال، وذلك كلّه مسبّبٌ لسخط الرحمن واستجلاب النيران وحرمان الجنان، وإلى متى تمدّ العنان فيما هو ضروري بالمشاهدة والعيان؟ هُدى الله هو الهدى، ومن اتبع رسول الله ﷺ فقد اهتدى، وإيّاكم والمحدثين وما أحدثوا، فإنّهم عن آرائهم التي لم يشهد لها كتابٌ ولا سُنّة حدثوا، أتوا من الافتراء بكلّ أعجوبة، وقلوبهم عن الأنوار محجوبة...»[٧٠].

إنّ ما يُمكن أخذه على القاضي الشمّاع في رسالته كثرة استعماله لعبارات الهجو والتجريح والقدح، والمبالغة في التشنيع على الحافظ البرزلي بكلام لا يليق بمكانته وعلمه وعلوّ شأنه وارتفاع قدره بين العلماء، ورميه بأمورٍ بعيدة عن الحقيقة والصواب منها، قوله: «ولقد حدّثني ثقات ذو عدد أن شيخنا الإمام ابن عرفة - رحمه الله - كان يدعو غير مرّة ربّه أن يحفظ دين نبيّه محمد ﷺ من البرزلي»[٧١]، فهذا مخالفٌ للحقيقة. فقد نقل العلماء أنّ ابن عرفة كان يعترف به ويُقدّره، وهو تلميذه المخلص الذي لازمه نحوًا من ٤٠ سنة، وكان يقول فيه هو والإمام الأبي: «كيف أنام وأنا بين أسدين، الأبي بفهمه وعقله، والبرزلي بحفظه ونقله».

وقد بالغ الشمّاع في تقريع البرزلي مبالغةً خارجة عن آداب المناظرة والمناقشة والمذاكرة، فقال في آخر رسالته: «... فليت الأمّة فقدتك قبل أن تقول ما قلت، وليت أمّك لم تلدك، وليتك إذ ولدتك لم تتعلّم، وليتك إذ تعلّمت لم تتكلّم، وليتك إذ تكلّمت لم تلج لجاجك، ولم تقم على هدم الشريعة حجاجك، وليتك إذ تكلّمت لم تصدر للأخذ عنك، وليتك إذ صدرت، وأنت لا تحسن ما صدرت له في ورد ولا صدر، لم تقبل، وليتك إذ قبلت أمسكت عنانك عمّا لا يعني، واتبعت جنانك ليتبيّن لك ما أنت على الدين تجني، ولقد بلغني تواترًا عن شيخنا الإمام - رحمه الله - مقالاتٍ جملة من جملتها أنّه سأل الله أن يحمي دينه منك»[٧٢]. غفر الله له وعفا عنه.

إذا استثنينا عبارات التجريح والهجو والقدح، فإنّ الرسالة تبقى لها قيمة كبيرة بين الكتب التراثية الفقهية من ناحيتين:

الناحية العلمية : فالرسالة من النصوص النادرة، إن لم نقل الفريدة، في المذهب المالكي، التي

تناولت مسألة «العقوبات المالية» بنوعٍ من التوسّع والاستيعاب، وناقشتها بالأدلّة النقلية والعقلية.

الناحية التوثيقية : فقد احتفظت الرسالة بنصوص نقلها القاضي الشمّاع من مصادر تعدّ عند الباحثينَ في عداد المفقود من التراث الإسلامي، منها: (رسالة الحافظ البرزلي في العقوبة بالمال)، وكتاب (الاستشفاء بما في تحصيله شفاء) للقاضي أبي بكر بن العربي، وهي رسالة في القياس، وكتاب (تاريخ لمتونة) لابن الصيرفي أبي بكر يحيى بن محمد الغرناطي، كاتب الأمير تاشفين بن علي، ويُسمّى (الأنوار الجلية في أخبار الدولة المرابطية)، وقد ضاع الكتاب وبقيت منه شذرات تناقلتها المؤلّفات بعده، كالبيان المغرب لابن عذاري، والإحاطة وأعمال الأعلام لابن الخطيب، والجمان في أخبار الزمان للشطيبي.

لقد تداول علماء المغرب هذه الرسالة، وجعلوها مرجعًا لهم في بحث مسألة العقوبة المالية[٧٣]، ولا يمكن أن أجزم في شأن تاريخ دخولها إلى المغرب بشيء.

إنَّ النسخة التي وقفتُ عليها من هذا المخطوط محفوظةٌ بخزانة الاسكوريال بإسبانيا، ومسجلة تحت رقم (١١٤٠)، وهي النسخة الوحيدة التي قُدّر لي الاطلاع عليها، وتوجد في معهد المخطوطات العربية مصوّرة عنها تحت رقم «ف ٣٤ فقه مالكي». وقد علمت من خلال بحث الأستاذ أحمد سالم بوجود نسخة أخرى بمكتبة أهل الشيخ سيديَّ بموريتانيا، ولا أستبعد أن تكون من المخطوطات المخلفة عن خزانة أبي الربيع سليمان الحوات، التي أشار إليها العلاّمة عبدالله كنون رحمه الله.

ولا أستبعد أن تكون هناك نسخة أو نسخ أخرى من الرسالة موجودة بالخزائن المغربية ضمن مجاميع غير مفهرسة، أو محفوظة في خزانات خاصّة.

تقع هذه النسخة ضمن مجموعٍ يتألّف من ٣٢١ ورقة، وتحتوي على خمسة كتب منسوخة بخطوط مختلفة، ومرتّبة على النحو الآتي:

- تحرير ما اشتمل عليه مختصر الشيخ ابن عرفة من الحقائق الشرعية من ٣/أ إلى ٢٨/أ.
- الهداية الكافية الشافية، لأبي عبدالله محمد الرصّاع. من ٣٠/أ إلى ١٨٣/ب.
- مطالع التمام ونصائح الأنام، لأبي العبّاس الشمّاع. من ١٨٤/ب إلى ٢٣٣/ب.
- جمع الجوامع في الأصول، لأبي نصر تاج الدين السبكي. من ٢٣٨/أ إلى ٢٦٣/ب.
- عمل من طب لمن حبّ، لأبي عبدالله محمد المقري. من ٢٦٤/أ إلى النهاية.

تتألّف رسالة «مطالع التمام» من ٩٩ صفحة، في كلِّ صفحة ٢٥ سطرًا، باستثناء الصفحة ١٩٣/أ التي تضمّنت ٢٦ سطرًا، في كلِّ سطر ١٨ كلمة في المتوسط.

كتبت النسخة بخط مغربي مقروء، دقيق ومدموج، وناسخها أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، الذي جاء ذكر اسمه واضحًا في الصفحة الأخيرة من الرسالة، وكان الفراغ من النسخ يوم الاثنين ٢٩ جمادى الأولى عام ٨٨٥هـ[٧٤]. كتب الناسخ بعض الكلمات بقلمٍ غليظ، مثل عبارات الترتيب: الأول الثاني... والعباراتٍ التي تفيد السؤال والجواب مثل: قال... قلت، إذ قلت... قلنا – سلمنا جدلاً – وأسماء الأعلام كابن عبد البر – وابن عرفة – والقاضي عياض – والمازري – والعبارات التي تدلُّ على الاستنتاج مثل: والحاصل من...، وأسماء بعض الكتب مثل: الإكمال – والاستشفاء – والبيان والتحصيل – والنهاية والتمام، وبعض الأبيات الشعرية.

تمتاز النسخة بميزّات تجعلها من النسخ الجيدة، منها:

- أنَّ ناسخها من العلماء المشهورين والمتخصّصين في الفقه والنوازل، ومن المشتغلين بالتأليف فيهما. له في ذلك تأليفًا مشهورًا جمع فيه نوازل فقهاء الأندلس والمغرب وتونس، سمّاه (المعيار المعرب والجامع المغرب). وهذه ميزة تجعل احتمال ورود الخطأ والتصحيف والمسخ الذي يقع فيه النسّاخ عادةً أمرًا نادرًا وضئيلاً جدًّا.

- أنَّ النسخة كتبت بخط مقروء خالٍ من الأخطاء والتصحيفات، إلاّ قليلاً ممّا يعدّ من سبق القلم.

- أنَّ النسخة خالية من أيّ أثرٍ من آثار الإتلاف والتلاشي، فهي نسخة كاملة تامّة، لا بترَ فيها ولا نقص.

- أنَّ النسخة كتبت سنة ٨٨٥هـ، فهي قريبة من زمن المؤلّف، ولا يفصلها عن تاريخ وفاته إلاّ نحو ٥٢ سنة.

وقد وقفت على كثيرٍ من النقول من هذه الرسالة في المصادر الآتية:

- جواب أبي حامد محمد العربي الفاسي في العقوبة بالمال. مخطوط الخزانة الحسنية رقم ٩٥٦٦.

- التيسير والتسهيل في ذكر ما أغفله خليل من أحكام المغارسة والتوليج والتصيير، لعبد الرحمن بن عبد القادر المجاجي - مخطوط الخزانة العامة رقم: د ٢٤٢٥.

- الأمليات الفاشية في شرح العمليات الفاسية، لأبي عثمان سعيد بن قاسم العميري. مخطوط مكتبة عبدالله كنون رقم ٦٤٢٧.

- المعيار الجديد المعرب، للمهدي الوزّاني. الطبعة الحجرية.

- شرح نظم العمل الفاسي، لأبي عبدالله محمد بن قاسم السجلماسي. الطبعة الحجرية.

- تحفة الحذاق شرح لامية الزقاق، لأبي حفص عمر الفاسي، الطبعة الحجرية.

- أجوبة أبي الحسن علي التسولي على أسئلة عبد القادر الجزائري، الطبعة الحجرية.

- الجواهر المختارة فيما وقفت عليه من النوازل بجبال غمارة، لأبي فارس عبد العزيز الزياتي، مخطوط خاص.

- حاشية محمد بناني على شرح الزرقاني.

- فصل الأقوال في الجواب عن حادثة السؤال ونفي العقوبة بالمال، للشيخ محمد الاخميمي.

- بدائع السلك في طبائع الملك لأبي عبدالله محمد بن الأزرق.

نماذج من الرسالة

سبب تأليف الكتاب

وبعد: «فلمّا كان بيان ما التبس من الدين، والذبّ عن شرائع المرسلين، وحفظ عقائد المسلمين، ممّا أخذ الله فيه على العلماء الميثاق، وشدّد فيه من العبد الوثاق، وذمّهم أبلغ الذمّ على ترك البيان، ووبّخهم غاية التوبيخ على نبذ الكتاب وراء الظهر، وبيعه بالقليل من الأثمان، وتوعّد على السكوت والكتمان بتسعير النيران، وعلى ترك النصيحة بحرمان الجنان، والبعد عن جوار الرحمن. وكان في بعض هذا أبلغ رادعٍ عن السكوت، وأتمّ قامعٍ عن التغافل والخفوت. ووقع في بعض ما علم تحريمه بضرورة الدين، واستوى فيه علم اليقين وعين اليقين، تلبيس من كبير في الزمان، حيث أطلق فيه العنان، وكانت أكثر الطباع مجبولة على التقليد: لفقدانه النظر السديد، وتعرّفه الحقّ بالرجال، لا يميّز الجائز والمحال، وكتب فيه من الهذيان والوسواس ما جاز بهرجه على كثير من النّاس. وكان ممّا يجب على الأنام، اعتقاد ما اشتمل عليه الكتاب والسنّة من الأحكام. فمن استحلّ شيئًا ممّا حرّمه الله، عالمًا به،

فخارجٌ بإجماع عن الدين والإسلام، ولم يشترط العلم به، بل قال في باطل إنّه حقٌ وواجبٌ أو لازم، وأنّه كان في بعض العلماء الأعلام.

ولمّا وجب تغيير هذا المنكر الفظيع، ورد هذا المنكر الشنيع، وكلت الكلام فيه مرّةً لأهل البأس في الدين والشدّة، واستنجدت في ذلك من استنجدني ممّن أعتقد أنَّ لديه الحمية الإيمانية بأوفر نصيب، وقلت لعلّ الله يكفي بما شاء، فلم أرَ من تعرّض لذلك من مخطيءٍ ولا مصيب، بل كلّهم أحجم وقال هذا يومٌ عصيب، وعلمت أنَّ خيرًا ممّا عند النّاس ما عند الله، وتحقّقت أنّه إذا ظهرت البدع وسكت العالم، فعليه لعنة الله. فاستخرتُ الله تعالى فيما أنبه به الغافل، وأبصر به الجاهل، رجاء الموعود به فيمن دعا إلى الهدى، وأن يكون ذلك لأمرِ اللهِ عزَّ وجلّ وأدا، وحسنة باقية على مرّ المدى. وكم نصحت في ذلك وأفصحت، وبيّنت وأوضحت، والشياطين تجرف من السطوات، وتحذّر من الهفوات: فأقول مجيبًا:

أشدُّ على الكتيبة لا أُبالي
أحتفي كان فيها أم سواها

فليتك تحلو والحياة مريرةٌ
وليتك ترضى والأنام غضابُ

وليتَ الذي بيني وبينك عامرٌ
وبيني وبين العالمين خراب

إذا صحّ منك الودُّ فالكلُّ هيّنٌ
وكلُّ الذي فوقَ الترابِ ترابُ

وهذا حين أشرع فيما أجملته على التفصيل، مؤكّدًا بالبُرهان والدليل، معتمدًا على الله حسبي ونعم الوكيل.

والقضية التي وقعت فيها المنازعة، وكثرت فيها المراجعة، حرمة المغرم المسمّى بأفريقية في هذه الأعصر بالخطايا، المتضمّن لأجناس البلايا وأنواع الرزايا، وهو عبارةٌ عن أخذ المال من ذوي الجنايات، كالقتل والجرح والقطع والسرقة، وسائر الفواحش: كم عطل بسببه من الحدود التي وصف الربُّ سبحانه بالظلم متعدّيها، وتتبع لأجله من العورات التي اشتدَّ وعيد متتبّعها ومبديها، وتطرّق منه إلى اتّهام البريء، وبحث لأجله على المستور والخفي، واجترأ ذو السعة بها على الشهوات، وهناك ما شاء من الآيات، وأخذ فيها بقول قائل، وتوصّل إليها ممّا ليس تحته طائل، وطلّت بها الجراح والدماء، وصار الحكّام من أجلها في عمى وعمه. لطالما اشتدت إليها الأطماع، واشتهرت حتى قدرت بالمدّ والصاع، وأخذ فيها الجار بالجار، والمتبوع بالاتّباع، وصارت سنن وأحكام الشريعة فيها ابتداع، كأن لم يقرع نهي الله سبحانه عن أكل المال بالباطل قط الأسماع، ولم يجمع بينه وبين القتل في النهي حتى لم يبقَ فيه اتّساع. وكأنَّ الرسول ﷺ ما عظم تحريمه بمحضر الأشهاد في خطبة حجّة الوداع، وكأنَّ المال لم يجمع على تحريمه على كلّ التقدير والأوضاع، وكأنّه ﷺ لم يقل: (أُمرتُ أن أُقاتل النّاس حتى يقولوا لا إله إلاّ الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم، إلاّ بحقّها وحسابهم على الله)[٧٥]. وقد انعقد على صحّته الإجماع، لكنَّ منع عين الحرص يعوذ الشعاع، وحبّ الشيء يُعمي الأبصار ويُصمُّ الأسماع، وما لما رفعه الله من واضع، وما لما وضعه الله من ارتفاع، إلى أن وفق لقطعها من ألهمه الله رشده، وقرن باتباع أحكامها الكتاب والشريعة بمنّه وسعده، وشدّ بأدعية المؤمنين ملكه وأيده، وصدقه الله في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعدّه، فأعلى كعبه ومجده، وأذلّ أعداءه، وأعزّ أولياءه وجنده، أمير المؤمنين، المهدي لإحياء سنّة المرسلين، أبو فارس عبد العزيز، جعله الله في حصن حصين، وحرز

حريز؛ إنّه عرف ما [فيها] من الغوائل، وما دخل على المسلمين [فيها] من الدخائل، ولم يخف عنه فيها أنّ الاسم هو المسمّى، وانكشف له انكشافًا، لم يفتقر معه إلى إخراج المعمى، وتجلّى له الحق، وكيف يخفى إلاّ عن بصيرة أعماها حبُّ دنياها واتّباع هواها؟ ﴿**ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضلّ سبيلا**﴾(٧٦)، فآثر النجاة من شرّها والسلامة، وتبرأ من موجبات الخزي والندامة، وشهر إسقاطها رجاء أن يثقل ميزانه في عرصات القيامة، وأمر بالسياسة الشرعية التي مضى عليها الخلفاء الراشدون، ومن يرتضي من أهل الإمامة، وأنفذ ذلك من حكمه وقضائه، وعزمه الصادق في تحقيق الحقائق وإمضائه، وثبت ذلك في ديوان المكرمات التي أفادها، والمظالم التي محاها وأبادها، والسنن التي أميتت فأحياها وأعادها، ملأ اللهُ قلبه خشيةً ورحمة، وشرح صدره بنور العلم والحكمة، وضرب عليه سرادق الحفظ والعصمة، فصفر منها وطاب المعتدين، وحسده الشيطان اللعين، فخيّل إليهم أنّهم إليها غير عائدين، إلاّ أن يجمعوا مكر الماكرين وكيد الكائدين [١٨٥ب]، فأجمعوا أمرهم على إمهال الرعية، وإمهال الشريعة، وإمهال السياسة الشرعية، وترك حدود الله غير محفوظة ولا مرعية، وإن بعثوا من كلّ ناحيةٍ شكيّة، ويوذنوا أنّ كثرة الفساد قطع الخطيّة. وسبق القلم على من ذكر، فألقى إليهم الإباحة، فتمّت لهم الأمنية، وقد كانوا قبل ذلك في محاورة ومصانعة، ومقاولة ومراجعة. فاستطاعوا أن ينزلوا الخليفة أيّدهُ الله عن تلك المنقبة العليّة، والرتبة الرفيعة المرضية، حتى زلّ معينهم في مزلّة الهوى، وأغوى لما غوى.

وأنا أسأل الله أن يعصم أمير المسلمين من سواهم، وينجيه من مكيدة إلباسهم. وإليه أضرع في ذلك، فهو الذي بيده أزمة الألسنة والقلوب، وهو الذي يصعد إليه الكلم الطيّب غير محجوب.

مسألة علم حكمها من الحرمة بضرورة الأديان، فكيف تفتقر إلى دليل، ويُقام على المحسوس برهان؟ قالوا إذا لم يكن ردعهم إلاّ بالمال، قلنا هذه دعوى عرية عن الاستدلال، في مقابلة الدليل العاصم للمال، والروادع الشرعية أردع على التفصيل والإجمال».

قصيدة نظم فيها المؤلف ما تقدّم ذكره في المسألة

«وممّا قدّمناه من الاستدلال على تحريم هذا المحلل، وردّ الرأي المضلّل كفاية. وقد جمعنا ذلك في منظوم، جعلناه كالفنلكة لكتابنا والتذكرة، خاطبنا به إمام الدهر وخليفة العصر، ذا الأيام الزهر والوقائع الغرّ، أبقاه الله حاميًا للإسلام، واقيًا للأنام، راقيًا إلى دار السلام، وأرفع ما رقت إليه الأقدام:

(من الوافر)

أيا ملكَ الأنامِ ومن إليهِ
تناهى العزّ والشرف الخطير

ومن عظمت وقائعه وجلت
صنائعه فتمّ به السرور

[على أساس فخرك في البرايا
وجدك في التقى نصب السرير]

شددت الملك بالتقوى فتمّت
خصال المجد وانتظم النفير

وشُيّدت المباني إذ بناها
بنو حفص فعزّ لك النظير

عزت نصرت عاديت الأعادي
ظفرت وفزت والله النصير

عقدت العزم في ترك الخطايا
ومثلك لا يحور ولا يجور

وأشهدت العبيد بذاك أن لا
يغرَّك حاسدٌ أو كفور

فوفِّ بما عقدت ولا تماطل
فما تدري متى يأتي السفير

ولا تتبع هوى من لا يبالي
بما يريد فالمولى غيور

فقد وضح السبيل لمن يراه
وبان الحقّ واتّجه المسير

وإنّ الحدَّ لا يعتاض منه
ولا معه فتيل أو نقير

حدود الله كافية لزجر
ومن قد قال لا تكفي كفور

كما شرع الإله لنا وفيها
إذا ما لم تبع فاعلم طهور

أقيموا الدين قال الله حقًّا
وعما به شرعت فلا تجور

فلا يخدعكم عنها خيال
ووسواس يلمُّ به الغرور

يقيس مع النصوص وذاك خرق
تعاطاه مع النهي الغرور

إذا ما قد قضى الرحمن أمرًا
تقاصرت المذاهب والأمور

وقول المال أردع فارفضوه
فما نصح المجيب ولا المشير

أليس المال للأهواء عونًا
وللشهوات وهولها مثير

يروح الأغنياء بما اشتهوه
ويبقى إلف حسرته الفقير

يجلّ الرب أن يختار حكمًا
به سفهٌ وجهلٌ أو قصور

ومن رام العقوبة بالخطايا
فقول ظاهر البطلان بور

إلى أن يقول :

وقد قال الإمام الحبر أعني
بذلك مالكًا وهو الأمير

وصرحُ لا يبيح الذنب مالاً
ولو قتل النفوس، فلا يجور

نعم، ورأى وأفتى وهو حقٌّ
بضرب مبيحه، وهو الخبير

فمن يبح المغارم بالمعاصي
أقل جزائه فاعلم جدير

فلا تجزع مبيح الغرم ممّا
رأى إمامك الحبر البصير

وما علم الأئمة أنَّ ذنبًا
يبيح المال، قال بذا كثير

وتابعه الجماعة ليس يبدو
لهم في قوله هذا نكير

وفي الأحكام تنصيصٌ صريح
بأنَّ عقوبة الأموال زور
فكم حبرٍ يصدّقه عليه
وما لمخالفٍ فيه نصير
وفيها لا يجوز وباتفاق
على حالٍ ومن هذا كثير
على هذا فعوّل لا تعاقب
بمال، فهو خسرانٌ كبير
وهذا قطب مذهبنا عليه
جواب إمامنا فاعلم يدور
وإذا أوتيت ملتبسًا فدعه
بتأويلٍ أحاط به خبير
كذا قال ابن رشد في بيان
مرارًا، والرواة له ظهير
يرد به إلى أصلٍ صحيح
بنور بصيرة، والعلم نور»

●●●

الحواشي

١ – الفتاوى الكبرى لابن تيمية: ٢٨/١٠٧.

٢ – بشائر الفتوحات والسعود ص ك ١٦٣ – ١٦٤.

٣ – ادّعى المستشرق يوسف شاخت أنّ الشريعة الإسلامية قاصرة عن تنظيم المسائل الجنائية: لعدم اعترافها بالعقوبة المالية. راجع: في أصول النظام الجنائي الإسلامي للعوّا: ٢٦١.

٤ – الجريمة والعقوبة في الشريعة الإسلامية: ١٩٧.

٥ – ضوابط المصلحة للبوطي: ٤٠١ – ٤٠٣.

٦ – العرف والعمل في المذهب المالكي: ٤٨٨.

٧ – المرجع السابق: ٣١٢، وقارن مع ص ١٤٣.

٨ – مواهب الخلاق: ٢/٢٩١، وانظر: جواب أبي حامد الفاسي في العقوبة بالمال: ١٠؛ ونوازل الزيّاني: ٢/٣٣؛ والمعيار الجديد للوزاني: ١٠/١٩٢؛ والأجوبة الفقهية: ٢١٥؛ ومطالع التمام: ٢٠١ب؛ وفصل الأقوال للاخميمي: ٦٤.

٩ – تكميل التقييد: ٣٧٤.

١٠ – نوازل العلمي: ٢/١٥٩.

١١ – جوابه في المسألة: ٧؛ والمعيار الجديد: ١٠/١٨٨؛ وشرح نظم العمل الرباطي: ٢/٤٢٤.

١٢ – أحكام المغارسة: ٣١٦؛ والأمليات الفاشية في شرح العمليات الفاسية: ١١٠؛ ومواهب الخلاق: ٢/٢٩١؛ وفصل الأقوال: ٤، ٥١.

١٣ – جوابه في المسألة: ٨؛ والمعيار الجديد: ١٠/١٩٠.

١٤ – مطالع التمام: ١٩٨ب، و٢٠٥ب.

١٥ – شرح نظم العمل الفاسي: ٢/٤٢٧.

١٦ – أجوبة التسولي: ٢٠.

١٧ – حاشية فتح المعين على شرح الكنز: ٢/٣٨٥؛ والبحر الرائق: ٥/٤١؛ ومجمع الأنهر: ١/٦١٧؛ وحاشية الدرر على شرح الغرر: ٢٧٢؛ وحاشية ابن عابدين: ٣/٢٤٦؛ وفتح القدير: ٤/٢١٢؛ والفوائد السميّة: ٢/٣٦٩.

١٨ – مطالع التمام: ٢١٤أ.

١٩ – راجع تفصيل هذه المسألة في أطروحة الأستاذ عبد السلام العسري: نظرية الأخذ بما جرى به العمل في المغرب في إطار المذهب المالكي.

٢٠ – حسام العدل والإنصاف: ١٦ – ١٧.

٢١ – شرح نظم العمل الفاسي: ٢/٤٢٣؛ والأمليات الفاشية: ١١٠؛ والمعيار الجديد: ١٠/ ١٧٩؛ وجنى زهرة الأس: ١٤٢ – ١٤٣.

٢٢ – أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم الأوسي المراكشي، شهر بالشماع. ولد بمراكش وبها نشأ، فأخذ عن شيوخها، ثمّ طاف المغرب بحثًا عن الشيوخ، فنزل فاس وسبتة. أخذ عن الابي، وأبي القاسم السبتي، وسليمان بن سعدون، ويحيى بن رشيد الفهري، وابن جابر الوادي اشي وغيرهم. وكتب إليه خلق من تونس والأندلس، وانصرف مأخذه من

مواد العلم إلى القراءات، ورواية الحديث، وعلم الأصول، وعلم اللغة والآداب، وتصدّر للتدريس في مراكش وفاس. أخذ عنه أبو زكريا السراج، وأبو الوليد ابن الأحمر، وابن مرزوق الحفيد، وابن قنفذ، وابن حياتي وغيرهم. توفي سنة ٧٨٩هـ.

ترجمته في: فهرسة السراج: ١٢٤ - مخطوط خع ٢٦٤٣ - وفيات ابن قنفذ: ٨٧؛ أنس الفقير: ٦٨؛ وفيات الونشريسي: ١٣١؛ وفيات ابن القاضي: ٢٢٤؛ نيل الابتهاج: ١٠٥؛ فهرس الفهارس: ٢/٤١٣؛ الأعلام للمراكشي: ٢/٢١٨؛ دليل مؤرخ المغرب الأقصى: ٢/٣٠٩؛ أعلام المغرب العربي: ٤/٣٩١.

وقد خلط محقّقا الفارسية لابن قنفذ بينه وبين محمد الشمّاع، ولد القاضي الشمّاع، صاحب «الأدلّة البيّنة النورانيّة». انظر فهرس الأعلام: ٢٩٦، والصفحات: ١٨، ٢١، ٦٠، ٨٦. وخلط محمد الحبيب الهيلة محقّق الحلل السندسية للسراج بينه وبين القاضي الشمّاع. قارن ١/٦٢٣ مع لائحة الأعلام: ٣/٥٦٩.

٢٣ - تراجم المؤلّفين التونسيين: ٣/٢٠٨ رقم ٢٩٨.

٢٤ - يشير محمد الحبيب الهيلة في الإحالة على صاحب «الأدلّة البيّنة» فيجعله ابن الشمّاع محمد بن أحمد المرجاني، أبو عبدالله! الحلل السندسية: ٣/٥٦٩.

٢٥ - انظر العمر في المصنّفات والمؤلفين التونسيين: ١/١٥١، ١٥٢، رقم ١٣، والمصادر التي يحيل عليها في الهامش.

٢٦ - ترجمته في: نيل الابتهاج: ١٠٧؛ والحلل السندسية: ١/٦٤٥، ٦٤٦؛ وشجرة النور: ٢٢٦.

٢٧ - نيل الابتهاج: ١٠٦؛ وشجرة النور: ٢٢٥؛ والحلل السندسية: ١/٦٣٨؛ ومسامرات الظريف: ٣/٥٢.

٢٨ - نيل الابتهاج: ٤٦١؛ وشجرة النور: ٢٢٦؛ ووفيات ابن قنفذ: ٣٧٨؛ والحلل السندسية: ١/٦٨١.

٢٩ - فهرس الرصاع: ٣١، ١٠٥؛ وتاريخ الدولتين: ١٢٨.

٣٠ - المعيار: ٥/٣٥٨؛ وتكميل الصلحاء: ١١.

٣١ - مطالع التمام: ٢٣٢/ب و٢٣٣/أ.

٣٢ - راجع حول هذه الوظيفة: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي: ٢/ ٢٥٨ - ٢٦٣.

٣٣ - أعلام المغرب العربي: ٥/٢٤.

٣٤ - ذكر الرصّاع أنّ الذي قرأ البيعة هو ابنه محمد الشمّاع أبو عبدالله. ولعلّه خطأ من النسّاخ، وقد نقله كذلك ابن أبي دينار في المؤنس: ١٥٤، وقارن كذلك بالحلل السندسية: ٢/١٨٧.

٣٥ - فهرسة الرصاع: ٣١.

٣٦ - أعلام المغرب العربي: ٥/ ٢٤ - ٢٥.

٣٧ - الأدلة البيّنة النورانية: ١٤٤ - ١٤٥.

٣٨ - المصدر السابق: ١٤٨ - ١٤٩.

٣٩ - أزهار الرياض: ٣/٣٨.

٤٠ - نيل الابتهاج: ٤٨٨؛ والحلل السندسية: ١/٦٧٠.

٤١ - نوازل البرزلي، مخطوط الخزانة الحسنية رقم ٨٤٤١، ج١، أخر كتاب الصلاة.

٤٢ - انظر شجرة النور الزكية: ٢٥٠ هامش١.

٤٣ - المعيار : ٥/ ٣٥٨؛ وانظر مسامرات الظريف: ٣/٥٦؛ وتكميل الصلحاء: ١١ - ١٣.

٤٤ - الحلل السندسية: ١/٥٩٥؛ ومسامرات الظريف: ١/٢١١.

٤٥ - نيل الابتهاج: ١٠٧؛ والحلل السندسية: ١/ ٦٤٥ - ٦٤٦.

٤٦ - نيل الابتهاج: ٤٨٥، ٤٨٦؛ والحلل السندسية: ١/٦٦٢.

٤٧ - نيل الابتهاج: ٤٩٩ - ٥٠٠؛ والبستان: ٢٠١ - ٢١٤.

٤٨ - رحلة القلصادي: ٩٦.

٤٩ - الحلل السندسية: ١/٦٩٢؛ والبستان: ١٤٩.

٥٠ - الحلل السندسية.

٥١ - الحلل السندسية: ١/ ٥٦٨ - ٥٦٩؛ وانظر: ٥٧٣.

٥٢ - نيل الابتهاج: ١٠٣؛ وأزهار الرياض: ٣/٧٣؛ والحلل السندسية: ١/٦٣٩.

٥٣ - أزهار الرياض: ٣/٧٣.

٥٤ - لم أقف على ترجمته.

٥٥ - ترجمته في نيل الابتهاج: ٢٥٧؛ وشجرة النور الزكية: ٢٦٤ - ٢٦٥؛ والحلل السندسية: ١/٦١١ - ٦١٥؛ والضوء اللامع: ٤/١٥٢؛ وفهرس الفهارس: ٢/١٣١؛ وفهرسته «غنيمة الوافد وبغية الطالب الماجد»، مجلة الحياة الثقافية التونسية، عدد ٢٥، سنة ١٩٨٣، ص: ١٣٥ - ١٦٠؛ وتعريف الخلف برجال السلف: ١/٦٨.

٥٦ - نيل الابتهاج: ١٢٦؛ الضوء اللامع: ٢/١٢٦؛ درّة الحجال: ١/٨٨؛ شجرة النور: ٢٥٨.

٥٧ - مصادر ترجمة القاضي الشمّاع:

- الأدلة البيّنة النورانية: ١٤٤ - ١٤٩.
- فهرس الرصاع: ٣١، ١٠٥.
- المؤنس لابن أبي دينار: ١٥٤.
- الحلل السندسية: ١/٥٩٣.
- تاريخ الدولتين: ١٢٨.
- تكميل الصلحا، والأعيان: ١١، ٢٠٩ رقم٤٣.

- نيل الابتهاج: ١١١.
- مسامرات الظريف بحسن التعريف: ٣/٥٦.
- الإعلام بمن حلَّ مرّاكش من الأعلام: ٢/ ٢٢٠ - ٢٢١.
- الضوء اللامع: ٢/٢٦٣.
- شجرة النور الزكية: ٢٤٤ رقم ٨٧٦.
- النشرة العلمية للكلية الزيتونية، س١، ع١: ٢٠٦.
- اتحاف أهل الزمان: ١/١٨٣.
- كتاب العمر في المصنّفات والمؤلّفين التونسيين: ٢/ ٧٧٣ - ٧٧٤ رقم ٢١٥.
- تراجم المؤلفين التونسيين: ٣/٢٠٨ رقم ٢٩٨.
- أعلام المغرب العربي: ٥/ ٢٤ - ٢٧ رقم ١٣٨٨.
- La Bérbérie orientale sous les Hafsides: 2/123.

٥٨ - هو الحافظ أبو الفضل، أبو القاسم بن أحمد بن محمد بن المعتل البلوي، المعروف بالبرزلي القيرواني. من أعلام المالكية في العهد الحفصي. يلقّب بشيخ الإسلام، وشيخ الشيوخ. ولد بالقيروان سنة ٧٤١هـ. قرأ على الفقيه الخطيب محمد بن مرزوق التلمساني شيئًا من الصحيحين، والشاطبيتين (حرز الأماني، وعقيلة أتراب القصائد)، وعلى الفقيه الصالح بن الحسن البطرني القراءات السبع، وعلى الإمام ابن عرفة بعض صحيح مسلم، وجميع صحيح البخاري، والموطأ، والشفا للقاضي عياض، وعلوم الحديث لابن الصلاح، وجميع تهذيب المدوّنة للبرادعي مراراً، وتآليف ابن الحاجب الفرعي، وكثيراً من تآليف ابن الحاجب الأصلي، ومعالم الدين لابن التلمساني، وجمل الخونجي، وكثيراً من محصل الأرموي في الأصول، وقرأ عليه مختصره المنطقي، وفي الأصلين، وأكثر مختصره الفقهي، وأجازه الجميع. لازمه نحو أربعين سنة، فأخذ عنه علمه وهديه وطريقته، وكان من تلامذته النبغاء يفتخر به هو والأبي. وقرأ على الفقيه أبي محمد عبدالله الشبيبي القراءات السبع وغيرها، وتهذيب المدوّنة، والتفريع لابن الجلاب، والرسالة لابن أبي زيد. لازمه عشر سنوات من ٧٦٠هـ إلى ٧٧٠هـ. قدم القاهرة سنة ٨٠٦هـ وأجاز للحافظ ابن حجر العسقلاني. من تلامذته: ابن ناجي، وحلولو، والرصّاع، والثعالبي، ومحمد القلشاني، ومحمد التريكي، وأحمد التجاني، وغيرهم كثير. تولّى البرزلي التدريس بمدرسة ابن تافراجين، ولمّا توفي الشيخ أبو مهدي عيسى الغبريني سنة ٨١٥هـ، تولّى بعده الإمامة والخطابة بجامع الزيتونة والفتيا بعد صلاة الجمعة. من مؤلّفاته: جامع مسائل الأحكام، يعرف بديوان البرزلي، والحاوي في الفتاوي، وفهرسة بأسماء مروياته. توفي - رحمه الله - سنة ٨٤٣هـ أو ٨٤٤هـ. ترجمته في: نيل الابتهاج: ٣٦٨؛ شجرة النور: ٢٤٥؛ درّة الحجال: ٣/٢٨٢؛ الضوء اللامع: ١١/١١٣؛ البستان: ١٥٠؛ الحلل السندسية: ١/٦٨٥؛ تكميل الصلحاء: ٩ - ١١؛ تاريخ الدولتين: ٩٦، ١١٨ - ١٢٢؛ توشيح الديباج: ٢٦٦؛ مسامرات الظريف: ١/٢١٢.

٥٩ - مطالع التمام: ١٨٦/ب - ١٨٧/أ، ١٩٦/أ.

٦٠ - مطالع التمام: ٢٣٢/أ.

٦١ - الحلل السندسية: ٢/١٨٦.

٦٢ - مطالع التمام: ١٩٩/أ.

٦٣ - مطالع التمام: ١٨٧/ب.

٦٤ - جوابه ص: ٥.

٦٥ - مطالع التمام: ١٩٥/ب.

٦٦ - المصدر السابق: ١٨٦/ب.

٦٧ - المصدر السابق: ١٨٦/ب.

٦٨ - المصدر السابق نفسه.

٦٩ - المصدر السابق: ١٨٨/ب.

٧٠ - المصدر السابق: ٢٠٢/أ.

٧١ - المصدر السابق: ٢٢٨/أ.

٧٢ - المصدر السابق: ٢٣٢/أ.

٧٣ - ورد ضمن فهرس الكتب المتخلفة عن العلاّمة المؤرّخ أبي الربيع سليمان الحوات (ت ١٢٣١هـ) كتاب (ابن الشمّاع في تحريم المغارم). انظر: أربع خزائن لأربعة علماء من القرن الثالث عشر، مجلة معهد المخطوطات العربية، مج٩، ١٩٦٣، ص٦٤.

٧٤ - ورد في الأعلام للزركلي: ١/٢٦٩ في أثناء ترجمة أبي العباس الونشريسي صورة للصفحة الأخيرة من رسالة (مطالع التمام) مصوّرة عن النسخة المذكورة.

٧٥ - رواه البخاري وغيره. انظر فتح الباري - كتاب الإيمان - : ١/٧٥؛ والهداية في تخريج أحاديث البداية لأحمد بن الصديق، حيث ذكر المصادر الحديثية التي أوردت الحديث: ٥/١٨.

٧٦ - الإسراء: ٧٢.

المصادر والمراجع

أ - المخطوطات

- **الأمليات الفاشية في شرح العمليات الفاسية**، لأبي عثمان سعيد بن القاسم العميري التادلي (ت ١١٣١هـ)، مخطوط بمكتبة عبدالله كنون، طنجة، رقم (٦٤٢٧).
- **بشائر الفتوحات والسعود في أحكام التعزيرات والحدود**، لأبي زكريا يحيى بن أبي البركات الغماري (ت ٩١٠هـ)، مخطوط بالخزانة الحسنية رقم (١٠٣).
- **تكميل التقييد أو إتحاف ذوي الذكاء والمعرفة بتكميل تقييد أبي الحسن وتحليل تعقيد ابن عرفة**، لأبي عبدالله محمد بن غازي العثماني المكناسي (ت ٩١٩هـ)، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط رقم (د٢٢١٧).
- **التنبيه على مبادىء التوجيه**، لأبي الطاهر إبراهيم بن الصمد بن البشير التنوخي المهدوي، مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم (ق ٣٩٧).
- **التيسير والتسهيل في ذكر ما أغفله خليل من أحكام المغارسة والتوليج والتصيير**، لعبد الرحمن بن عبد القادر المجاجي الجزائري، مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم (د٢٤٢٥).
- **جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكّام**، لأبي القاسم بن أحمد بن المعتل البلوي البرزلي (ت ٨٤١هـ)، مخطوط الخزانة الحسنية رقم (٤٨٨٤ - ٤٨٨٥) ونسخة الخزانة العامة بالرباط رقم (ق٦٥٦).
- **جواب عن مسألة العقوبة بالمال**، لمحمد العربي الفاسي، أبو حامد (ت ١٠٥٢هـ)، مخطوط الخزانة الحسنية رقم (٩٥٦٦).
- **الجواهر المختارة فيما وقفت عليه من النوازل بجبال غمارة**، لأبي فارس عبد العزيز الزياتي (ت ١٠٥٥هـ)، مخطوط خاص.
- **حسام العدل والإنصاف القاطع لكلّ مبتدع باتباع الأعراف**، لمحمد بن يحيى بن محمد الشنقيطي الولاتي، ميكروفيلم بالخزانة العامة بالرباط رقم (١٣٩٩).
- **فتاوى فقهية، لمحمد بن يحيى بن محمد المختار الولاتي**، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط رقم (د٢٤٥٧).
- **مطالع التمام ونصائح الأنام**، لأبي العباس أحمد الشمّاع الهنتاتي (ت ٨٣٢هـ)، ميكروفيلم بخزانة الاسكوريال بإسبانيا رقم (١١٤٠).

المطبوعات الحجرية

- **أجوبة أبي الحسن علي التسولي**، وهي أجوبة على مسائل الشيخ الأمير عبد القادر محيي الدين الجزائري، وردت من الجزائر في عهد الملك عبد الرحمن بن هشام العلوي الذي كلّف التسولي بالردّ عليها.
- **شرح نظم العمل الفاسي**، لأبي عبدالله محمد بن قاسم السجلماسي الرباطي.
- **المعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوي المتأخرين من علماء المغرب**، لأبي عيسى محمد المهدي الوزاني (ت ١٣٤٢هـ).

كتب الفقه والدراسات الحديثة

- **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، لزين العابدين بن نجيم، المطبعة العلمية، القاهرة، ١٣١١هـ.
- **الجريمة والعقوبة في الشريعة الإسلامية**، لعبد الرحيم صدقي، مكتبة النهضة المصرية، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.
- **جني زهرة الآس في شرح نظم عمل فاس**، لعبد الصمد كنون، مطبعة الشرق الوحيدة، مصر (د.ت.).
- **حاشية على الدرر الحكام في شرح غرر الأحكام**، لأبي سعيد محمد بن مصطفى الخادمي، المطبعة العثمانية، ١٣١٠هـ.
- **رد المحتار على الدرّ المختار**، لمحمد أمين بن عابدين، المطبعة الكبرى ببولاق، مصر، ١٣٢٣هـ.
- **العرف والعمل في المذهب المالكي**، لعمر بن عبد الكريم الجيدي، مطبعة فضالة، المحمدية، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
- **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، لمحمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
- **فتح القدير**، لكمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام، المطبعة الأميرية ببولاق، ١٣١٦هـ.
- **فصل الأقوال في الجواب عن حادثة السؤال ونفي العقوبة بالمال**، لمحمد بن محمد كمال الدين الاخميمي، الشهير بالقصير، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٤٠هـ/١٩٢١م.
- **الفوائد السمية في شرح الفوائد السنيّة**، لمحمد بن حسن بن أحمد الكواكبي، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ١٣٢٤م.
- **في أصول النظام الجنائي الإسلامي**، لمحمد سليم العوا، دار المعارف، القاهرة (د.ت.).
- **كتاب النوازل**، لأبي الحسن علي بن عيسى العلمي، تحقيق المجلس العلمي بفاس، طبعة وزارة الأوقاف، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- **مجموع الفتاوى الفقهية**، لأحمد بن تيمية الحراني، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم، مكتبة المعارف، الرباط.
- **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل أفريقية والأندلس والمغرب**، لأبي العباس أحمد بن يحيى

الونشريسي، خرّجه جماعة من الفقهاء، إشراف محمد حجّي، نشر وزارة الأوقاف، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

- **مواهب الخلاق**، لأبي الشتاء بن الحسن الصنهاجي، وهو حاشية على شرح التاودي للامية الزقاق، المطبعة الجديدة، فاس، ١٣٤٩هـ.

كتب التاريخ والتراجم

- **الأدلة البيّنة النورانية على مفاخر الدولة الحفصية**، لمحمد بن أحمد الشمّاع الهنتاتي، تعليق عثمان الكعاك، لجنة الطلبة للنشر والتعريب، مطبعة العرب، تونس، ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م.
- **أزهار الرياض في أخبار عياض**، لشهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني، طبعة لجنة نشر التراث الإسلامي.
- **الأعلام**، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٠م.
- **أعلام المغرب العربي**، لعبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية، الرباط، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.
- **البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان**، لأبي عبدالله محمد بن مريم التلمساني، المطبعة الثعالبية، الجزائر، ١٣٢٦هـ/١٩٠٨م.
- **تاريخ الدولتين**، لأبي عبد الله محمد بن إبراهيم الزركشي، تحقيق محمد ماضور، المكتبة العتيقة، مطبعة ٢٠ مارس، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م.
- **تراجم المؤلفين التونسيين**، لمحمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٢م.
- **تكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان**، لمحمد بن صالح عيسى الكناني القيرواني، تحقيق محمد العنابي، المكتبة العتيقة، تونس، ١٩٧٠م.
- **توشيح الديباج وحلية الابتهاج**، لبدر الدين القرافي، تحقيق أحمد الشتيوي، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- **الحلل السندسية في الأخبار التونسية**، لمحمد بن محمد، الوزير السراج الأندلسي، تحقيق محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٥م.
- **درّة الحجال في غرّة أسماء الرجال**، لأبي العبّاس أحمد بن القاضي، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث، القاهرة (د.ت.).
- **دليل مؤرخ المغرب الأقصى**، لعبد السلام بن عبد القادر بن سودة، دار الكتاب، الدار البيضاء، ١٩٦٠م.
- **الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب**، لبرهان الدين بن فرحون، دار الكتب العلمية، بيروت (د.ت.).
- **رحلة القلصادي**، لأبي الحسن علي القلصادي، تحقيق محمد أبو الأجفان، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٨م.
- **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، لمحمد مخلوف، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٤٩هـ.
- **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، لشمس الدين محمد السخاوي، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت (د.ت.).
- **كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين**، لحسن حسني عبد الوهاب، مراجعة وإكمال محمد العروسي المطوي، وبشير البكوش، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٠م.
- **فهرسة الرصاع**، لأبي عبدالله محمد الرصاع التونسي، تحقيق محمد العنابي، المكتبة العتيقة، مطبعة ٢٠ مارس، تونس، ١٩٦٧م.
- **مسامرات الظريف بحسن التعريف**، لأبي عبدالله محمد بن عثمان السنوسي، تحقيق محمد الشاذلي النيفر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤م.
- **المؤنس في أخبار أفريقية وتونس**، لأبي عبدالله محمد بن القاسم الرعيني القيرواني المعروف بابن أبي دينار، تحقيق محمد شمام، المكتبة العتيقة، مطبعة ٢٠ مارس، تونس، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م.
- **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، لأحمد بابا السوداني، بعناية طلاّب كليّة الدعوة الإسلامية، منشورات كلية الدعوة، طرابلس، ١٩٨٩م.



من فرائد المخطوطات
مخطوطة
ذكر أعضاء الإنسان
لبدر الدين الغزي
المتوفّى[1] سنة ٩٨٤ هـ

الأستاذ الدكتور/ حاتم صالح الضامن
بغداد - العراق

هذا الكتاب، الذي نقدّمه على صفحات مجلة آفاق الثقافة والتراث الغرّاء أوّل مرّة، أثرٌ نادر من آثار بدر الدين الغزّي، كتبه بخطّه، وأغفلت ذكره الكتب التي ترجمت له.

والغيرة على تراثنا العربي هي التي دفعتني إلى التعريف بهذا الكتاب، ونفض غبار الزمن عنه.

فالحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كُنّا لنهتدي لولا أنْ هدانا الله، وما توفيقي إلاّ بالله، عليه توكلت وإليه أنيب.

تراث خلق الإنسان في العربية

ألّف في خلق الإنسان كثيرٌ من علماء العربية، ونذكر فيما يأتي إحصاء لمن ذُكر في كتب التراجم من هؤلاء المؤلفين، مرتبين ترتيبًا تاريخيًّا تبعاً لوفياتهم. ونبدأ بمن طُبعت كتبهم أوّلاً:

- الأصمعي، المتوفى سنة ٢١٦هـ.
- ثابت بن أبي ثابت، ق ٣هـ، روى عن أبي عبيد المتوفّى سنة ٢٢٤هـ.
- محمد بن حبيب، المتوفى سنة ٢٤٥هـ.
- الزجّاج، المتوفّى سنة ٣١١هـ.
- أحمد بن فارس، المتوفى سنة ٣٩٥هـ.
- الخطيب الإسكافي، المتوفى سنة ٤٢٠هـ.
- الحسن بن أحمد بن عبد الرحمن (؟).
- السيوطي، المتوفى سنة ٩١١هـ.

أمّا المؤلفون الذين لم تصل إلينا كتبهم فهم:

- أبو مالك، عمرو بن كركرة الأعرابي (ق٢هـ).
- أبو ثروان العكلي (ت ٢٠٠هـ).
- النضر بن شميل (ت ٢٠٣هـ).
- أبو عمرو الشيباني (ت ٢٠٦هـ).
- أبو عبيدة (ت نحو ٢١٠هـ).
- قطرب (ت بعد ٢١٠هـ).
- نصر بن يوسف (ت ٢١٢هـ).



صفحة العنوان

- أبو زياد الكلابي (ت ٢١٥هـ).
- أبو زيد الأنصاري (ت ٢١٥هـ).
- سعدان بن المبارك (ت ٢٢٠هـ).
- أبو نصر الباهلي (ت ٢٣١هـ).
- أبو الحسن الأثرم (ت ٢٣٢هـ).
- نصير بن يوسف (ت ٢٤٠هـ).
- ابن السكيت (ت ٢٤٤هـ).
- أبو محلم محمد بن هشام (ت ٢٤٥هـ).
- أبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥هـ).
- ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ).
- المفضل بن سلمة (ت ٢٩١هـ).
- أبو محمد القاسم بن محمد الأنباري (ت ٣٠٥هـ).
- أبو موسى الحامض (ت ٣٠٥هـ).
- داود بن الهيثم التنوخي الأنباري (ت ٣١٦هـ).
- الجعد الشيباني، محمد بن عثمان (ت ٣٢٠هـ).
- أبو الطيب الوشاء (ت ٣٢٥هـ).
- أبو جعفر النحاس (ت ٣٣٨هـ).
- يوسف بن عبد الله الزّجاجي (ت ٤١٥هـ).
- عبد الله بن سعيد الخوّافي (ت ٤٨٠هـ).
- أبو نصر النحوي، محمد بن محمد (ت ٤٨٩هـ).
- عليّ بن يوسف بن حيدرة (ت ٦٦٧هـ).

وتضاف إلى هذه المؤلفات الخاصّة بخلق الإنسان الأبواب والفصول التي أفردها العلماء لخلق الإنسان، وهم:

- أبو عبيد (ت ٢٢٤هـ) في كتابه: الغريب المصنف.
- ابن السكيت (ت ٢٤٤هـ) في كتابه: الألفاظ.
- ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) في كتابه: أدب الكاتب.
- كراع النمل (ت ٣١٠هـ) في كتابيه: المنجد، والمنتخب.
- أبو هلال العسكري (ت بعد ٣٩٥هـ) في كتابه: التلخيص في معرفة أسماء الأشياء.
- الإسكافي (ت ٤٢٠هـ) في كتابه: مبادىء اللغة.
- الثعالبي (ت ٤٢٩هـ) في كتابه: فقه اللغة.
- ابن سيده (ت ٤٥٨هـ) في كتابه: المخصص.
- ابن الأجدابي (ت نحو ٤٧٠هـ) في كتابه: كفاية المتحفظ.
- الربعي (ت ٤٨٠هـ) في كتابه: نظام الغريب.
- ابن شاهمردان (ت نحو ٦٠٠هـ) في كتابه: حدائق الأدب.
- محمد بن الطيب الفاسي (ت ١١٧٠هـ) في كتابه: تحرير الرواية في تقرير الرواية.

المؤلف

بدر الدين أبو البركات محمد بن محمد بن محمد ابن عبدالله الغزّي العامريّ الشافعيّ.

ولد سنة ٩٠٤هـ، ونشأ في بيت علمٍ وأدب، أتقن منذ صغره قراءة القرآن الكريم، ودرس العربية والفقه والمنطق على والده الشيخ رضي الدين، وسمع الحديث، وقرأ في الفقه على شيخ الإسلام تقي الدين بن قاضي عجلون، ثمَّ أخذ الحديث والتصوّف على الشيخ العارف بالله تعالى بدر الدين المقدسي.

رحل مع والده إلى القاهرة، فأخذ عن شيخ الإسلام القاضي زكريا، وانتفع به كثيرًا، وأخذ عن القسطلاني صاحب المواهب اللدنية، والبرهان بن أبي شريف، والبرهان القلقشندي وغيرهم.

وبقي بمصر مع والده نحو خمس سنين، واستجاز له والده قبل ذلك من الحافظ جلال الدين السيوطي، وبرع ودرّس وأفتى وألّف، وشيوخه أحياء، فقرّت أعينهم به.

ثمَّ رجع مع والده من القاهرة إلى دمشق سنة إحدى وعشرين وتسع مئة، فتولّى مشيخة القُرّاء بالجامع الأموي، وتصدّر للتدريس والإفادة، وهو ابن سبع عشرة سنة، واستمرّ على ذلك إلى آخر عمره.

وانتفع به الناس، ورحلوا إليه من الآفاق، ولزم العزلة عن الناس في أواسط عمره، لا يأتي قاضيًا ولا حاكمًا ولا كبيرًا، بل هم يقصدون منزله لطلب العلم والتبرّك وطلب الدعاء. وكان لا يأخذ على الفتوى شيئًا، بل سدَّ باب الهدية مطلقًا، وجعل لتلاميذه رواتب وأكسية وعطايا.

توفي، رحمه الله تعالى، بدمشق سنة أربع وثمانين وتسع مئة[1].

مؤلفاته

بلغت تصانيفه في سائر العلوم مئة وبضعة عشر مصنّفًا، طُبع منها، فيما وصل إليه علمي:

١ – آداب العشرة وذكر الصحبة والأخوة: تحـ. د. عمر موسى باشا، دمشق، ١٩٦٨.

٢ – آداب المؤاكلة: تحـ. د. عمر موسى باشا، دمشق ١٩٦٧.

٣ – الدرّ النضيد في أدب المفيد والمستفيد: نشر قسمًا منه محمد مرسي الخولي في مجلة معهد المخطوطات العربية، م١٠، ج١، القاهرة ١٩٦٤.

٤ – الزبدة في شرح البردة: تحـ. عمر موسى باشا، الجزائر، ١٩٧٢.

٥ – المراح في المزاح: تحـ. د. السيد الجميلي، القاهرة، ١٩٨٦.

أمّا المؤلفات التي لم أقف عليها وذكرها ابنه نجم الدين في الكواكب السائرة، فهي مرتبة على حروف الهجاء:

– أسباب النجاح في آداب النكاح.

– البرهان الناهض في نيّة استباحة الوطء للحائض.

– التفاسير الثلاثة: المنثور، والمنظومان، وأشهرها المنظوم الكبير في مئة ألف بيت وثمانية آلاف بيت.

– التنقيب على ابن النقيب.

– ثلاثة شروح على الألفية: منظومان، ومنثور.

– جواهر الذخائر في الكبائر والصغائر.

– حاشيتان على شرح المنهاج للمحلي.

– دروس على طائفة من شرح الوجيز للرافعي، والروضة، والتذكرية الفقهية.

– شرح آية الكرسي.

– شرح خاتمة البهجة.

– شرح شواهد التلخيص في المعاني والبيان.

– شرح الصدور بشرح الشذور.

– شرح على التوضيح لابن هشام.

– شرح على الرحبية.

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي خلق الانسان في أحسن تقويم، وأرسل رسله ليهدوا
عباده إلى الصراط المستقيم، وصلى الله على سيدنا محمد النبي الكريم
ذي الخلق الحسن والخلق العظيم، وعلى آله وصحبه وتابعي هديهم
القويم عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم. وبعد فقد وقفت
على مجموع لطيف حسن التأليف والترتيب للإمام اللغوي الأديب
أبي جعفر محمد حبيب في ذكر ما في بدن الانسان من الأعضاء والمنافع
[illegible]
[illegible]

الصفحة الأولى

- العقد الجامع في شرح الدرر اللوامع.
- فتح المغلق في تصحيح ما في الروضة من خلاف المطلق.
- فصل الخطاب في وصل الأحباب.
- قصيدة رائية في المواعظ.
- اللمحة في اختصار الملحة.
- المطالع البدرية في المنازل الرومية.
- منظومة في خصائص النبي ﷺ.
- منظومة في خصائص يوم الجمعة وشرحها.
- منظومة في موافقات سيدنا عمر رضي الله عنه، للقرآن العظيم، وشرحها.
- نظم الآجرومية.
- نظم جمع الجوامع، في الأصول.

وإضافةً إلى تلك المؤلفات للغزّي شعرٌ مدوّن في كتابٍ مستقل، ذكر ذلك ولده نجم الدين في الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة.

كتاب ذكر أعضاء الإنسان

منهجه

بيّن الغزّي منهجه في مقدمة الكتاب، قال:

«وبعد، فقد وقفت على مجموع لطيف حسن التأليف والترتيب للإمام اللغوي الأديب أبي جعفر محمد بن حبيب في ذكر ما في بدن الإنسان من الأعضاء والمنافع، فرأيته من أحسن تأليف جامع نافع. لكن فاته من ذلك شيء كثير، فأحببت أن أضيف له، مما فاته، جملة صالحة، مع الإيضاح والتحرير، مبتدئًا بكلامه، مع زيادة البيان والتفسير».

فالكتاب إذا شرح للألفاظ التي ذكرها محمد بن حبيب المتوفّى سنة ٢٤٥هـ، واستدراك عليه. فقد اكتفى ابن حبيب بذكر أعضاء الإنسان من غير أن يستوفي شرحها.

والمنهج الذي سار عليه ابن حبيب منهجٌ فريد في عصره: إذ رتّبه على حروف الهجاء فبدأ بباب الألف، وانتهى بباب الواو، وأغفل حرف الياء، ولم يُراعِ ابن حبيب الترتيب الهجائي في داخل الباب الواحد، وتابعه الغزّي.

ففي باب الألف من كتاب ابن حبيب نجد الألفاظ الآتية:

الأنف، الأذن، الأطل، الأداف، الأخمص، الانثيان، الاصبع، الأنملة، الإبهام.

وفي باب الألف من مستدرك الغزّي على الألفاظ السابقة نجد الترتيب الآتي:

الإرب، الاسب، الاست، الإبرة، آخرة العين، الأزر، الإطار، الإنسان، الاباق.

وبعد أنْ ينتهي الغزّي من ذكر الألفاظ التي ذكرها ابن حبيب وشرحها، يقول: (قلتُ: بقي عليه)، ويذكر الألفاظ التي أهملها ابن حبيب.

وقد قسّم الغزّي كتابه على ثمانية وعشرين بابًا، على عدد حروف الهجاء، ولكنّه قدّم باب الهاء على باب الواو خلافًا لابن حبيب، وألحق باب الياء الذي أغفله ابن حبيب.

ونذكر فيما يأتي عدد الألفاظ التي ذكرها ابن حبيب في كلّ باب، وعدد الألفاظ التي استدركها الغزّي على هذه الأبواب:

الباب	عدد الألفاظ عند ابن حبيب	عدد الألفاظ التي استدركها الغزّي
الألف	٢٠	٢٣
الباء	١٠	١٨
التاء	٤	٤
الثاء	٦	١١
الجيم	٩	٢٠
الحاء	١٨	١٣
الخاء	١٣	١٤
الدال	٨	٨

الذال	٦	٤
الراء	١٥	١٩
الزاي	٥	١١
السين	١٣	٢٩
الشين	٨	١٧
الصاد	٨	٩
الضاد	٦	٦
الطاء	٥	٧
الظاء	٣	٢
العين	١٣	٥٩
الغين	١٠	١٩
الفاء	١٠	٣٠
القاف	١٥	٤٨
الكاف	١٤	٢٨
اللام	١٠	١٥
الميم	١٤	٢٦
النون	١١	٢٨
الواو	١٠	١٦
الهاء	٢	٩
الياء	أهمله ابن حبيب	٤

فمجموع الألفاظ في كتاب ابن حبيب ٢٦٦ لفظة، ومجموع الألفاظ التي استدركها الغزّي ٤٩٧ لفظة.

مصادره

اعتمد الغزّي اعتمادًا كبيرًا على الصحاح للجوهري، والقاموس المحيط للفيروزآبادي، وقد تتبّع معظم الألفاظ التي ذُكرت في القاموس، ومنها ألفاظ كثيرة لم تذكرها كتب خلق الإنسان.

واعتمد على كتب أبي عمر الزاهد وأحمد بن فارس من غير إشارة إلى أسماء كتبهم.

ونقل عن كثير من العلماء، منهم:

أبو عمرو بن العلاء، وأبو عمرو الشيباني، والفرّاء، وأبو عبيدة، وأبو زيد الأنصاري، والأصمعي، وأبو عبيد، وابن الأعرابي، وأبو نصر الباهلي، وابن السكيت، وابن دريد، والفارابي، والمطرزي، والصَّغاني، والاسنوي.

الصفحة الأخيرة

شواهده

أولاً : القرآن الكريم

استشهد الغزّي بثلاث آياتٍ من القرآن الكريم.

ثانيًا : الحديث والأثر

استشهد بخمسة منها فقط.

ثالثًا : الأمثال : استشهد بأربعة أمثال.

رابعًا : الأشعار : استشهد الغزّي بستةٍ وثلاثين بيتًا من الشعر، وبشطرين من أنصاف الأبيات.

خامسًا : الأرجاز : استشهد بأربعة وأربعين شطرًا من الرجز.

أهميته

تكمن أهمية الكتاب في النقاط الآتية:

١ - في الكتاب ٧٦٣ لفظة تخص أعضاء جسم الإنسان، وهو من أوسع الكتب في هذا الباب.

٢ - في الكتاب ألفاظ كثيرة أغفلها مؤلّفو كتب خلق الإنسان.

٣ - في الكتاب نصوصٌ منسوبة إلى مؤلفين لم تصل إلينا كتبهم، ككتاب النضر بن شميل، وكتاب الصغاني في خلق الإنسان.

٤ - اهتم الغزّي بذكر المعنى المجازي لقسم من الكلمات، وذكر قسم من الظواهر اللغوية كالأضداد والمثلث والمعرَّب والاشتقاق.

٥ - في الكتاب ردود على ابن حبيب وغيره في معاني قسم من الألفاظ.

٦ - ممّا يُحمد للغزّي تتبّعه لألفاظ أعضاء جسم الإنسان في القاموس المحيط من أوّله إلى آخره.

مآخذ على الكتاب

ثمّة مآخذ وقفت عليها حين قراءة المخطوطة، وهي لا تقلّل من قيمة الكتاب، ولكن لا بدّ من ذكرها خدمةً للعلم والعلماء، وهي:

- ذكر المؤلف ألفاظًا لا علاقة لها بأعضاء جسم الإنسان، فقد جاءت كلمة (المنّة) في باب الميم، قال: (المِنّة، بالضم: القوّة).

- جاءت ألفاظ في غير بابها، قال في باب النون: (النّشق، كمقعد، والناشق: الأنف).

وحقّه، أي مَنْشق على وزن مقعد، أن يكون في باب الميم.

- وهم المؤلف في قسم من الألفاظ، منها:

قال: (الزُّمرة، بالضم، والزّمور: الفرج).

والصواب: الفوج، جمعها: زُمَرٌ، كما في اللسان والقاموس والتاج (زمر).

وقال: (الصَّقْر: الدائرة خلف موضع الكبد، وهما اثنتان). والصواب كما في القاموس والتاج (الصقر): خلف موضع لِبْدِ الدّابة.

وقال: (القُوَيّ، كسُمَيّ: الفرج).

والصواب كما في القاموس والتاج (قوا): الفَرْخ، بالخاء.

المخطوطة

هي نسخة فريدة تحتفظ بها دار الكتب الظاهرية بدمشق تحت رقم ٧٣٢٣، وتقع في ٣٦ ورقة، في كلّ صفحة سبعة عشر سطرًا. كُتبت بخط نسخي مقروء، فيه بعض الشكل، كُتبت الأبواب وأسماء أعضاء جسم الإنسان بالحمرة، وثمّة تصحيحات واستدراكات وشروح على حواشي قسم من الصفحات.

وتاريخ نسخ الكتاب في السادس عشر من ذي القعدة سنة تسع وسبعين وتسع مئة، كما جاء في آخر المخطوطة، وفي الورقة الأخيرة إجازة المؤلف لابنه الشيخ شهاب الدين أبي الفضل أحمد.

وعلى الورقة تملّك باسم يحيى بن محمد بن الأكرم سبط الفلوجي سنة ١٠٠٧هـ، وتملّك آخر باسم أحمد ابن محمد بن نجيب الأيوبي سنة ١١٤٨هـ، وتملّكات أخرى مطموسة. ●

●●●

الحواشي

١ - ترجم له في:
الكواكب السائرة: ٣/٣ ـ ١٠
ريحانة الألبا: ١٣٨/١
شذرات الذهب: ٤٠٣/٨
سلافة العصر: ٣٨٨
الأعلام: ٢٨٨/٧
معجم المولفين: ٢٧٠/١١

المصادر والمراجع

- **الأعلام**. للزركلي. خير الدين. ت ١٩٧٦. بيروت. ١٩٦٩.
- **خلق الإنسان**. لابن حبيب. محمد. ت ٢٤٥هـ مصورة عن نسخة جاربت.
- **ذكر أعضاء الإنسان**. لبدر الدين الغزّي. محمد بن محمد. ت ٩٨٤هـ. مصورة عن مخطوطة دار الكتب الظاهرية. دمشق.
- **ريحانة الألبا**. للخفاجي. شهاب الدين أحمد بن محمد. ت ١٠٦٩هـ. تحـ. عبد الفتاح محمد الحلو. القاهرة. ١٩٦٧.
- **سلافة العصر**. لابن معصوم. علي بن أحمد. ت ١١١٩هـ. مصر ١٣٢٤هـ.
- **شذرات الذهب**. لابن العماد الحنبلي. عبد الحيّ. ت ١٠٨٩هـ. مصر. ١٣٥٠هـ.
- **الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة**. لنجم الدين الغزّي. محمد بن محمد. ت ١٠٦١هـ. تحـ. جبرائيل سليمان جبّور. بيروت. ١٩٨٧.
- **معجم المؤلفين**. لكحالة. عمر رضا. ت ١٩٨٧. مطبعة الترقّي بدمشق. ١٩٦١.

الرسالة الأمينية في الفصد

الرسالة الأمينية في الفصد

تصنيف

أمين الدولة أبي الحسن هبة الله بن صاعد بن إبراهيم المعروف

بابن التلميذ

المتوفى سنة ٥٦٠ هـ

تحقيق وتعليق وشرح الأستاذ

عبد القادر أحمد عبد القادر

مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

دبي - الإمارات العربية المتحدة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلامٌ على عباده الذين اصطفى

مقدمة البحث

الحمد لله الذي خلق الإنسان، ومنحه من نعمه الجليلة ما لا يمكنه عدّه وحصره، ومهّد له الأرض، وهيأ له ما فيها وما عليها، ومكّنه من الاستخلاف فيها، فانطلق الإنسان إلى سهولها وجبالها ووهادها، يبحث ويُنقّب، ويدرس ويستنتج. وتتولّد فكرة من لبنات استنتاجاته،، يدفعه إلى ذلك استمرار وجوده، بالحفاظ على حياته، من خلال البحث عن دواءٍ يشفيه ممّا يعرض له في أثناء انطلاقته في الحياة من آلامٍ وأوجاع. فهداه الله إلى صناعة دواءٍ لكلّ داء، وبلسم شاف من كلّ علّة. وعندما تيقّن من نجاعة ما توصّل إليه أراد أن تعمّ التجربة أفراد الجنس البشري من خلال ما يسطّره على أوراق دفاتره، فسجّل كلّ ذلك في كتبٍ تحمل فكره، وتراثه الحضاري الإنساني، جاء بعضها عامًّا شاملاً لجزئيّات هذا الفكر كلّه، وبعضها خاصًّا، بفرعٍ من فروع شجرته، وثمرة من ثمارها.

ومن فروع شجرته علم الطب، وهو العلم الأساس الذي يساعده في الوصول إلى غاياته وأهدافه، التي لا تقف عند حدّ، ولا تصل إلى نهاية، فمن هنا جاء تراث هذه الأمّة، الذي وصل إلينا، من بدايات بنائه وأسسه إلى أنْ استوى على سوقه، وحفظت درره في أنحاء العالم، سواء في ذلك المراكز العلميّة، أو المكتبات العامّة، أو الخاصّة. ومَثّل علم الطب مثل غيره من العلوم، تنوّعت كتبه المخطوطة ورسائله، ما بين عامّ يحمل في طيّاته المبادىء الأساسية للأمراض والعلل، أسبابها وعلاماتها، وطرق علاجها وأدويتها، وخاصّ يتضمن دراسة شاملة لكلّ ما يتعلّق بنوعٍ واحد منها، وتفصيلاً يحيط بكلّ جزئيّاتها، لا يترك شاردة أو واردة إلاّ عرض كلّ مفرداتها.

ومن هذه الكتب المخطوطة (الرسالة الأمينية في الفصد) تصنيف أمين الدولة، أبي الحسن هبة الله بن صاعد ابن إبراهيم، ابن التلميذ، المتوفّى سنة ٥٦٠هـ.

ومن المعلوم أن تعاني صناعة الفصد، بصفتها دواء لأمراض عديدة، كانت المرضى تلجأ إليه قبل ميلاد السيد المسيح إلى منتصف القرن العشرين. حيث نجد عند مطالعة الكتب التي تؤرّخ للطب عناوين كتب طبيّة كثيرة. تتحدث عن عمليتي الفصد والحجامة، فقد وجدنا عنوان كتاب لجالينوس، هو كتاب الفصد،، كما وجدنا الأطباء العرب يشيرون في ذلك إلى ما قاله جالينوس بهذا الشأن، كما نسب لأبقراط قوله: «الجسد يعالج جملة من خمسة أضرب: ما في الرأس بالغرغرة، وما في المعدة بالقيء، وما في البدن بإسهال البطن، وما بين الجلدين بالعرق، وما في العمق وداخل العروق بإرسال الدم»، والمقصود بعبارة «بإرسال الدم» إخراجه بطريق الفصد والحجامة.

كما ورد في كتاب (عقيلة العقلاء في علم الفصد عن الفضلاء): أنّ جالينوس حكى عن أرسطراطيس

وأبقورس وأسقليبادس أنّهم كانوا يمنعون من خروج الدم بالفصد شحًا عليه، وأنّ أبقراط وأفلاطون وجالينوس كانوا يرون خروج الدم بالفصد من العروق.

من كل ما سبق قوله يمكننا أن نضيف أنّ هذه الرسالة، وعلى الرغم من تقدّم الطب وتطوّره، وقطعه أشواطًا كبيرة نحو الرقي، مما جعل الاستشفاء عن طريق الفصد يتقهقر ويندثر،، تعطينا فكرة كاملة عن بدايات الطب، وتطوّره عبر العصور، وتؤرّخ أيضًا لعلم الطب الإسلامي، وكيف استطاع الأطباء المسلمون من استيعاب الطب اليوناني، مع بدايات الترجمة، واستطاعوا تطوير وسائل الاستطباب وصناعة الأدوية.

لذلك نرى أنّ تقديم هذه الرسالة، بعد إحيائها ونشرها محقّقة من الأهمية بمكان، فصمّمنا على أن نكدّ الذهن، ونشمّر عن ساعد الجدّ؛ لإخراجها محقّقة تحقيقًا علميًا.

كما رأينا أن نقدّم لتحقيقنا بنبذة موجزة عن مؤلف هذه الرسالة، وعن مصادره فيها، ومنهجه الذي اتبعه فيها، ثمّ نقدّم وصفًا للنسخ التي اعتمدنا عليها في التحقيق، ثمّ نبيّن منهجنا في التحقيق.

المؤلف

هو موفق الملك، أمين الدولة، أبو الحسن، هبة الله بن أبي العلاء[1] صاعد بن إبراهيم، ابن التلميذ، الطبيب النصراني. ولد سنة ٤٦٦هـ/ ١٠٧٤م، في بغداد، ونشأ في بيت علم وطب، فقد كان والده، أبو العلاء صاعد طبيبًا فاضلاً مشهورًا، عمل في خدمة المستضيء بأمر الله[2]، هو وأوحد الزمان أبو البركات[3].

كان في عصره أوحد زمانه في صناعة الطب، ومباشرة أعمالها، يدلّ على ذلك ما هو مشهورٌ من تصانيفه وحواشيه على الكتب الطبيّة[4]، متفنّنًا في علوم كثيرة، حكيمًا أديبًا شاعرًا مجيدًا. إضافةً إلى إتقانه خطًّا منسوبًا في نهاية الحسن، وكان على معرفة باللغات؛ الفارسية، واليونانية والسريانية، متضلّعًا بالعربية، له النظم الرائق، والنثر الفائق، ونثره أجود من شعره[5].

كان ساعور البيمارستان العضدي، تولاّه إلى أن توفي[6]، خدم الخلفاء من بني العباس، وتقدّم عندهم، وعلت مكانته لديهم، وعمّر طويلاً[7]. وكان مقدّم النصارى في بغداد ورأسهم ورئيسهم وقسيسهم[8].

١ - ورد اسمه في وفيات الأعيان: ٦/٦٩: «أبو الحسن هبة الله بن أبي الغنائم بن هبة الله بن علي، المعروف بابن التلميذ، الملقب أمين الدولة البغدادي. وفي معجم الأدباء: ١٩/٢٧٦: «هبة الله بن صاعد بن هبة الله بن إبراهيم بن علي، موفق الملك، أمين الدولة، أبو الحسن بن أبي العلاء، المعروف بابن التلميذ البغدادي.

٢ - المستضيء بأمر الله: هو الحسن بن يوسف بن المقتفي العباسي الهاشمي، أبو محمد (- ٥٧٥هـ) خليفة عباسي، كان حليمًا جوادًا، كريم اليد، بويع بعد وفاة أبيه، وبعهد منه، سنة ٥٦٦هـ. ترجمته في فوات الوفيات: ١/١٣٧، ومراة الزمان: ٨/٣٥٦. ومن الجدير بالذكر أن المستضيء قد تولّى الخلافة سنة ٥٦٦هـ، بينما أمين الدولة ابن التلميذ توفي سنة ٥٦٠هـ، لعلّ خطأ وقع فيه من أورد الخبر، ونرجّح أن يكون الخليفة الذي أوكل إليه رئاسة الطب هو المقتفي. ينظر طبقات الأطباء: حاشية ١ ص ٣٥١.

٣ - طبقات الأطباء: ٣٤٩.

٤ - طبقات الأطباء: ٣٤٩.

٥ - معجم الأدباء: ١٩/ ٢٧٦.

٦ - معجم الأدباء: ١٩/ ٢٧٦. والساعور: مقدّم النصارى في معرفة الطب. (القاموس: سعر)

٧ - المصدر نفسه: ١٩/ ٢٧٧.

٨ - المصدر نفسه: ١٩/ ٢٧٧.

وكانت وفاة أمين الدولة ببغداد في الثامن والعشرين من شهر ربيع الأول سنة ستين وخمسمائة، وله من العمر أربعٌ وتسعون سنة. ومات نصرانيًا، وخلّف نعمًا كثيرة، وأموالاً جزيلة، وكتبًا لا نظير لها في الجودة، فورث جميع ذلك ابنه[9].

أخلاقه

أجمعت المصادر التي ترجمت له على أنّه كان حسن العشرة، كريم الأخلاق، ذا مروءة وسخاء، حلو الشمائل، كثير النادرة[10]، وكان حسن السمت كثير الوقار، حتى قيل: إنّه لم يُسمع منه بدار الخلافة مدة تردداه إليها شيء من المجون سوى مرّة واحدة[11]، بحضرة الخليفة، حيث إنّه كان عنده يومًا، فلمّا عزم على القيام لم يقدر عليه إلاّ بكلفة ومشقّة من الكبر، فقال له الخليفة: كبرت يا حكيم، فقال: نعم يا مولانا، وتكسّرت قواريري... فلمّا قال الحكيم هذه اللفظة، قال الخليفة: هذا الحكيم لم أسمع منه هزلاً منذ أن خدمنا، فاكشفوا قضيته[12].

مصنّفاته

إضافةً إلى اشتغاله في الطب، وإلى رئاسته البيمارستان العضدي، ورئاسة الطب في بغداد، صنّف كثيرًا من الكتب الطبية، منها:

١ – أقراباذين، من عشرين بابًا، اشتهر بين الناس أكثر من سائر كتبه، وتداوله الناس[13].

٢ – أقراباذين موجز، من ثلاثة عشر بابًا[14].

٣ – المقالة الأمينية في الأدوية البيمارستانية[15].

٤ – اختيار كتاب الحاوي للرازي[16].

٥ – اختيار كتاب مسكويه في الأشربة[17].

٦ – اختصار شرح جالينوس لكتاب الفصول لأبقراط[18].

٧ – اختصار شرح جالينوس لكتاب تقدمة المعرفة لأبقراط[19].

٨ – تتمة جوامع الاسكندرانيين لكتاب حيلة البرء لجالينوس[20].

٩ – شرح مسائل حنين بن إسحاق على جهة التعليق[21].

---

٩ – طبقات الأطباء: ٣٥٥.

١٠ – طبقات الأطباء: ٣٥٠، معجم الأدباء: ١٩/ ٢٧٧.

١١ – لم يقصد من وراء ما سمع منه في تلك المرةالتماجن، بل أراد أن يوصل إلى الخليفة أنّ وزيره يحيى بن هبيرة قطع راتبه من دار القوارير ببغداد. ينظر: معجم الأدباء: ٢٧٧/١٦، ووفيات الأعيان: ٧٥/٦.

١٢ – وفيات الأعيان: ٧٥/٦، معجم الأدباء: ٢٧٧/١٦.

١٣ – ذكر له في: طبقات الأطباء: ٣٧١، وفيات الأعيان: ٧٥/٦، معجم الأدباء: ٢٧٩/١٩، هدية العارفين: ٥٠٥/١.

١٤ – طبقات الأطباء: ٣٧١، معجم الأدباء: ٢٧٩/١٩، هدية العارفين: ٥٠٥/١.

١٥ – طبقات الأطباء: ٣٧١، معجم الأدباء: ٢٧٨/١٩، هدية العارفين: ٥٠٥/١.

١٦ – طبقات الأطباء: ٣٧١، معجم الأدباء: ٢٧٨/١٩، هدية العارفين: ٥٠٥/١.

١٧ – طبقات الأطباء: ٣٧١، معجم الأدباء: ٢٧٨/١٩، هدية العارفين: ٥٠٥/١.

١٨ – طبقات الأطباء: ٣٧١، معجم الأدباء: ٢٧٩/١٩، هدية العارفين: ٥٠٥/١.

١٩ – طبقات الأطباء: ٣٧١، معجم الأدباء: ٢٧٨/١٩، هدية العارفين: ٥٠٥/١.

٢٠ – طبقات الأطباء: ٣٧١، معجم الأدباء: ٢٧٨/١٩، هدية العارفين: ٥٠٥/١.

٢١ – طبقات الأطباء: ٣٧١، معجم الأدباء: ٢٧٨/١٩، هدية العارفين: ٥٠٥/١.

١٠ – شرح أحاديث نبوية تشتمل على طب[٢٢].

١١ – كناش طبي[٢٣].

١٢ – مختصر الحواشي على كتاب القانون للرئيس ابن سينا[٢٤].

١٣ – الحواشي على كتاب المائة للمسيحي[٢٥].

١٤ – التعاليق على كتاب المنهاج[٢٦]، لابن جزلة.

١٥ – مقالة في الفصد[٢٧]، وهي هذه الرسالة التي نقدّمها محقّقة.

١٦ – كتاب يشتمل على توقيعات ومراسلات[٢٨].

١٧ – تعاليق استخرجها من كتاب المائة للمسيحي[٢٩].

١٨ – مختار من كتاب أبدال الأدوية لجالينوس[٣٠].

١٩ – ديوان شعر[٣١].

هذا ومن الجدير بالذكر أن نسجّل هنا ما أورده بروكلمان له من مصنّفات[٣٢]، وأماكن وجود نسخها المخطوطة.

١ – المقالة الأمينية في الفصد، ونسب هذا أيضًا إلى ابن سينا، منه نسخة في المتحف البريطاني، رقم ٩٨٤، بودليانا رقم ٦٣٢/١، شباط، ٢، ١، وشهر ١٦/ ٢٠/ ٢١، طبعت في لكنو بالهند طبعة حجرية سنة ١٣٠٨.

٢ – أقراباذين : هذا الكتاب مجموعة من الوصفات والكتب الطبية القديمة، منه نسخة في جوتا رقم ١٩٩٦/٧، ونسخة في المتحف البريطاني شرقي رقم: ٨٢٩٣، تاريخها ٥٢٥، ونسخة في القاهرة رقم ٣٥/٦.

٣ – المجربات : مختصر في الأدوية، من الأقراباذين، منه نسخة في جوتا رقم ١٩٩٦.

٤ – الاقناع[٣٣]، منه نسخة في القاهرة: ٥/٦.

٥ – قوى الأدوية، منه نسخة في المتحف البريطاني، شرقيات، ٨٢٩٤٣.

٦ – له شعر ذكره كارلايل: ٥٨.

---

٢٢ – طبقات الأطباء : ٣٧١، معجم الأدباء : ٢٧٨/١٩، هدية العارفين : ٥٠٥/١.

٢٣ – طبقات الأطباء : ٣٧١، معجم الأدباء : ٢٧٩/١٩، هدية العارفين : ٥٠٥/١.

٢٤ – طبقات الأطباء : ٣٧١، وفيات الأعيان : ٧٥/٦، معجم الأدباء : ٢٧٨/١٩، هدية العارفين : ٥٠٥.

٢٥ – طبقات الأطباء : ٣٧١، معجم الأدباء : ٢٧٨/١٩، هدية العارفين : ٥٠٥/١.

٢٦ – طبقات الأطباء : ٣٧١، وقال ابن أبي أصيبعة: «وقيل إنّها لعلي بن هبة الله بن أثردي البغدادي، ومعجم الأدباء : ٢٧٨/١٩، هدية العارفين: ٥٠٥/١.

٢٧ – طبقات الأطباء : ٣٧١، معجم الأدباء : ٢٧٩/١٩، هدية العارفين : ٥٠٥/١.

٢٨ – طبقات الأطباء : ٣٧١، معجم الأدباء : ٢٧٩/١٩، ذكره بعنوان ديوان رسائل، هدية العارفين : ٥٠٥/١.

٢٩ – طبقات الأطباء : ٣٧١، معجم الأدباء : ٢٧٨/١٩، هدية العارفين : ٥٠٥/١.

٣٠ – طبقات الأطباء : ٣٧١، معجم الأدباء : ٢٧٩/١٩، هدية العارفين : ٥٠٥/١.

٣١ – معجم الأدباء : ٢٧٩/١٩.

٣٢ – تاريخ الأدب العربي : ٥/ ٢٥٧ ، ٢٥٨.

٣٣ – نسب كتاب الاقناع في وفيات الأعيان : ٧٥/٦ لشيخ ابن التلميذ في الطب، أبي الحسن هبة الله بن سعيد،، ولعل وهما وقع في نسبته لابن التلميذ.

أقوال العلماء فيه:

قال أبو بكر بن عروة: «دخلت على ابن التلميذ يومًا، فلمّا عرف أنّي حصلت على بعض علوم الحكمة غيّر درسه، وأورد فيه من دقائق المنطق والطبيعيات ما عُرف به أنّ له وراء الطب غاية»[٣٤].

وقال العماد الأصفهاني في الخريدة: «سلطان الحكماء، مقصد العالم في علم الطب، بقراط عصره، وجالينوس زمانه، ختم به هذا العلم، ولم يكن في الماضين من بلغ مداه في الطب... عاش نبيلاً جليلاً، ورأيته وهو شيخ بهيّ المنظر، حسن الرواء، عذب المجتلى والمجتنى، لطيف الروح، ظريف الشخص، بعيد الهمّ، عالي الهمّة، ذكيّ الخاطر، مصيب الفكر، حازم الرأي»[٣٥].

وقال أيضًا في كتاب أنموذج الأعيان من شعراء الزمان فيمن أدرك بالسماع أو بالعيان: «كان متفننًا في العلوم، ذا رأيٍ رصين وعقل متين، ... وكنت أعجب في أمره كيف حرم الإسلام مع كمال فهمه، وغزارة عقله وعلمه... وكان إذا ترسل استطال وسطا، وإذا نظم وقع بين أرباب النظم وسطًا»[٣٦].

وقال عبد اللطيف البغدادي:

«كان أمين الدولة حسن العشرة، كريم الأخلاق، عنده سخاء ومروءة، وأعمال في الطب مشهورة، وحدوس صائبة»[٣٧].

وقال سعد الدين بن أبي السهل البغدادي: رأيت أمين الدولة بن التلميذ، واجتمعت به، وكان شيخًا ربع القامة، عريض اللحية، حلو الشمائل، كثير النادرة، وكان يحب صناعة الموسيقا، وله ميلٌ لها»[٣٨].

إضافةً إلى ما ذكرناه من أقوالٍ فيه نثبت فيما يأتي بعض الأشعار التي مدح بها. قال بعضهم:

أبو الحسن الطبيب ومقتفيه ... أبو البركات في طرفي نقيض
فهذا بالتواضع في الثريا ... وهذا بالتكبّر في الحضيض[٣٩]

وقال فيه السيد النقيب الكامل ابن الشريف الجليل:

أمين الدولة اسلم للأيادي ... على رغم المناوي والمعادي
وللمعروف تنشره إذا ما ... طواه تناوب النوب الشداد
فأنت المرء تُلفى حين تُدعى ... جوادًا بالطريف وبالتلاد
وصولاً للخليل على التنائي ... ودودًا لا يحول عن الوداد
سديدَ الرأي والأقوال تأبى ... نهاه أن يميل عن السداد
سأشكر ما صنعت من الأيادي ... إليّ على التداني والبعاد
وأثني والثناء عليك حقّ ... بما أوليتني في كل نادي

٣٤ - تاريخ حكماء الإسلام: ١٤٤.

٣٥ - وفيات الأعيان: ٦/٦٩.

٣٦ - وفيات الأعيان: ٦/٧٠.

٣٧ - طبقات الأطباء: ٣٥٠.

٣٨ - طبقات الأطباء: ٣٥٣.

٣٩ - الأبيات في طبقات الأطباء: ٣٥٠.

وهــل شكــري عــلى مــرّ الليــالـي	ينــال مــدى ولائــي واعتقــادي
دعوتــك والزمــان بــه حــران	فأمســى وهــو لي سهــل القيــاد
وكــم مــن منّـة لــك لاتــوازى	بــلا مـنّ لــدي ولا اعتــداد
ومــن بيضــاء قــد عمــرت بقلبــي	محلــك منــه في أقصــى ســواد

وهي قصيدة طويلة[٤٠]، كما أورد ابن أبي أصيبعة قصائد أخرى لشعراء آخرين يمدحون فيها ابن التلميذ[٤١].

وقد أورد ابن أبي أصيبعة له أبياتًا كثيرة، نثبت منها:

قال أمين الدولة ابن التلميذ: فكّرت يومًا في أمر المذاهب، فرأيت هاتفًا في النوم وهو ينشدني:

أعــوم فــي بحــرك عــلّي أرى	فيــه لمــا أطلبــه قعــرا
فمــا أرى فيــه ســوى موجــةٍ	تدفعــني عنهــا إلــى أخــرى[٤٢]

ومن أشعاره:

مـا نشـر أنفـاس الريـاض مريضـة	عوادهــا طـلّ النـدى وقطـار
بدميثــة ميثــاء حـلّى وجههــا	وحبــا عليهــا حنــوة وعــرار
كفلــت بثروتهــا مؤبّــدة بهــا	وكفــى صــداها جــدول مــدرار
بكـت السمــاء فأضحكتهــا مثــل مــا	أبكــي فتضحــك بي الغــداة نــوار
وإذا تعارضهــا ذكــاء تشعشعــت	فتمــازج النــوار والنــوار
مشــت الصبــا بفروعهــا مختالــة	فصبــا المشــوق وغيره استعبــار
وإذا تغنّــى الطـير في أرجائهــا	أبـدى بلابــل صـدره التذكــار
يومًــا بأطيــب من جــوارك شــاهدًا	أو غائبًــا تدنــو بــك الأخبــار[٤٣]

ومنها:

سـق النفـس بالعلــم نحــو الكمــال	تــوافِ السعــادة مــن بابهــا
ولا تــرجُ مــا لـم تسبــب لــه	فــإنّ الأمــور بأسبابهــا[٤٤]

ومع كونه شاعرًا كان أديبًا مترسّلاً، ولعلّ فيما نثبته من حكمه ونثره، ما يعطينا فكرة عامّة عن أسلوبه، فمن حكمه:

العالم الذي هو غير معلم كمتمول بخيل.

إن كان لك حظ من الدنيا أتاك مع ضعفك، وإن كان لك منها بلاء لم تدفعه عن نفسك بقوّتك.

ربما يأتي الخير من جهة الخوف، والشرّ من جهة الرجاء.

من اشتغل بأمرٍ قبل زمانه فرغ منه في زمانه[٤٥].

ومن نثره: ما كتبه إلى ولده رضي الدولة أبي نصر: «التفت بذهنك عن هذه النزهات إلى تحصيل مفهومٍ

---

٤٠ - ينظر طبقات الأطباء: ٣٥٥.
٤١ - ينظر طبقات الأطباء: ٣٥٧، ٣٧٠.
٤٢ - طبقات الأطباء: ٣٥٢.
٤٣ - طبقات الأطباء: ٣٧٠.
٤٤ - طبقات الأطباء: ٣٦٠.
٤٥ - تاريخ الحكماء: ١٤٥ - ١٤٦.

تتميّز به، وخذ نفسك من الطريقة بما كرّرتُ تنبيهك عليه وإرشادك إليه، واغتنم الإمكان واعرف قيمته، واشتغل بشكر الله تعالى عليه، وفز بحظٍّ نفيس من العلم تثق من نفسك بأنّك عقلته وملكته لا قرأته ورويته، فإنَّ بقيّة الحظوظ تتبع هذا الحظ وتلزم صاحبه، ومن طلبها بدونه، فإمّا ألاّ يجدها، وإمّا ألاّ يعتمد عليها إذا وجدها، ولا يثق بدوامها، وأعوذ بالله أن ترضى لنفسك إلاّ بما يليق بمثلك أن يتسامى إليه بعلوّ همّته، وشدّة أنفته وغيرته على نفسه. وممّا كرّرت عليه الوصاية به: أن تحرص على ألاّ تقول شيئًا لا يكون مهذّبًا في لفظه ومعناه، ويتعيّن عليك إيراده، وأن تصرف معظم حرصك إلى أن تسمع ما يفيدك لا ما يلهيك ممّا يلذّ للأغمار وأهل الجهالة، رفعك الله عن طبقتهم؛ فإنَّ الأمر كما قال أفلاطون: الفضائل مرّةُ الورد حلوة الصّدر، والرذائل حلوة الورد مرّةُ الصدر، وقد زاد أرسطاطاليس في هذا المعنى فقال: إنَّ الرذائل لا تكون حلوة الورود عند ذي فطرةٍ سليمة، بل يؤذيه تصوُّر قبحها؛ إذ يفسد عليه ما يستلذ من غيرها بها، وكذلك يكون صاحب الطبع السليم قادرًا على معرفة ما يتوخّى وما يتجنّب، كالتّامّ الصِّحة يكفي حسُّه تعريفه النافع والضّار، فلا ترضَ لنفسك، حفظك الله، إلاّ بما تعلم أنّه يناسب طبقة أمثالك، واغلب خطرات الهوى بعزائم الرجال الراشدين، واطمح بنفسك إلى المعالي بإطاعة عقلك، فإنّك تُسرّ بنفسك، وتراها في كلّ يومٍ مع الاعتماد على ذلك في رتبة عليّة، ومرقاة من سموّ من السعادة، إن شاء الله تعالى»[٤٦].

الكتاب

رسالة صغيرة، تناول فيها ابن التلميذ إحدى الجراحات التي كان أسلافنا يلجؤون إليها للاستشفاء من بعض الأمراض، فيخرجون من أجسامهم كمية من الدم محدودة حسب الحاجة، وهي ما تعرف بالفصد.

وقد جاءت الرسالة دون مقدمة أو ديباجة، التي اعتادها المصنفون، حيث يبدؤون بالتسمية، ثمّ الحمدلة، ثمّ الصلاة على النبي وآله، إلى آخر ما يتضمنه منهجهم من أمورٍ يثبتونها في هذه المقدمة.

وقسّمها على عشرة أبوابٍ، هي:

الباب الأول في الفصد، والثاني: في الأغراض المقصودة بالفصد، والثالث: في كيفية الفصد في الجملة، وكيفية فصد الشرايين والعروق الغائرة، والرابع: في منافع شدّ العضد وكيفية الرباط الأول والثاني، والخامس: في عدد العروق المفصودة على الأكثر، وكيفية فصد كلّ واحدٍ منها، والسادس: في ذكر العلل التي يفصد لها كلّ واحد من تلك العروق، والسابع: في العلل التي ينفع منها الفصد، والثامن: في العلل التي يضرها، والتاسع: في استدراك خطأ الفاصد، والعاشر: في الشروط المأخوذة على الفاصد.

وقد جاء تناوله الفصد في هذه الرسالة وافيًا شاملاً، لم يترك أيّ جانبٍ من الجوانب التي يحتاج إليها القارىء، أو الفاصد، أو الطبيب.

نسبته

نسبت هذه الرسالة لأمين الدولة، ابن التلميذ، أبي الحسن، هبة الله بن صاعد بن هبة الله بن إبراهيم بن علي. في كلّ من: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ومعجم الأدباء، وهدية العارفين، ووردت فيها بعنوان مقالة في الفصد. أمّا العنوان «الرسالة الأمينية في الفصد» فهو ما وجدناه على ورقة العنوان من النسخة المخطوطة المحفوظة في الظاهرية. وكذا وردت في فهرس مخطوطات الطب، الذي صنعه الدكتور حمارنة، حيث ذكرها قائلاً: «الرسالة أو المقالة الأمينية في الفصد»[٤٧].

---

٤٦ - معجم الأدبا: ١٩/ ٢٧٩ - ٢٨١، وطبقات الأطبا: ٣٥٤ - ٣٥٥.

٤٧ - فهرس مخطوطات الطب، في المكتبة الظاهرية: ٤٥٢.


ووردت في تاريخ الأدب العربي لبروكلمان بعنوان: «المقالة الأمينية في الفصد»، قال: «نسب هذا أيضًا إلى ابن سينا»[48] معتمدًا في ذلك على نسخة المتحف البريطاني رقم: ٩٨٤، وعلى نسختي المكتبة الآصفية بحيدرأباد، ومكتبة خدابخش بتنة، وقد تمَّ لنا بحمد الله وتوفيقه الاطلاع على النسختين، وقد وجدنا هاتين النسختين تتشابهان مع المقالة الأمينية في عدد الأبواب التي تنقسم إليها النسخ الثلاث، كما وجدنا التشابه التام في كل ما جاء في النسخ الثلاث، العناوين والعبارات والتناول، والمنهج، ولا فرق في الألفاظ إلاّ بعض الزيادات هنا، والنقص هناك، كالفروق التي نجدها في النسخ المتعدّدة لكتاب واحد. ويدفعنا هذا إلى القول أن هذا التشابه ليس جديدًا بين كتبٍ متعدّدة لمؤلفين متعددين تتطرق إلى موضوعٍ واحد، وبخاصّة في كتب الفقه والكتب ذات الطابع العلمي، حيث نجد على سبيل المثال: أنَّ كتب الفقه تبدأ بكتاب الطهارة، فتقدّم تعريفًا للطهارة لغةً، واصطلاحًا، وهذا التعريف واحد في كلّ كتب الفقه، وفي الكتب العلمية كذلك، لأنّها تعرض حقائق ثابتة، فالفصد عندما يتناول المؤلفون حدّه وتعريفه، إنّما يتناولون حقائق ثابتة اتفق عليها الأطباء، وعندما يتناولون طريقة فصد العرق: أيّ عرق، نلاحظ أنّهم يتفقون عليها، ونجدها في كتب متعدّدة واحدة، لا نجد فرقًا بينها. ولعلّ تناول مصنف كتاب (عقيلة العقلاء في علم الفصد عن الفضلاء)، الذي قدّمه للسطان صلاح الدين الأيّوبي داود بن عيسى بن أبي بكر (– ٦٥٦هـ) صاحب الكرك خير دليل على ما نقول، حيث وجدنا الباب الأول المعنون بـ «في حدّ الفصد» بلفظه في هذا الكتاب، فلو نظرنا إلى تاريخ وفاة ابن التلميذ صاحب هذا الكتاب التي حدّدها الذين ترجموا له بسنة ٥٦٠هـ، وأنَّ مؤلف عقيلة العقلاء من رجال القرن السابع، وبين المؤلفين ما يقارب مئة السنة، هذا الأمر يجعلنا نقول: إنَّ الحقائق العلمية واحدة، لا خلاف فيها بين المصنفين.

دفعنا إلى هذا القول أنّنا وجدنا نسخة محفوظة في المكتبة الآصفية كتب في أولها: رسالة الفصد للشيخ الرئيس. ووجدنا في نسخة المكتبة الظاهرية، ما كتب في ورقة العنوان: هذه الرسالة المعروفة بالأمينية في الفصد، ألّفها أمين الدولة أبو الحسن، هبة الله بن صاعد بن إبراهيم، كما كتب في بداية الورقة الأولى بعد البسملة،، مقالة في الفصد، لأمين الدولة، وهي عشرة أبواب. وهذا الأمر أوقعنا في شكّ في صحّة نسبة الرسالة، هل صنّفها ابن سينا أم أمين الدولة، لكنّنا بعد البحث والتحقيق، ومن خلال مقابلة ما وجدناه في كتاب القانون لابن سينا، وجدنا فيه زياداتٍ عمّا ورد في الرسالة، فلو كان مؤلّفها ابن سينا لما وجدنا اختلافًا في عدّة أمورٍ وردت في كتاب القانون، وفي رسالة في الفصد لابن سينا، محفوظة في مكتبة الكونجرس وبعد مقابلة نسخة مكتبة الكونجرس بنسخة الظاهرية، وجدنا بينهما اختلافًا كبيرًا، منهجًا وترتيبًا وتناولاً وموضوعًا، فلم يقسم ابن سينا رسالته إلى أبواب. كما أنّه بدأها بالحمدلة، ثم بين نوعي العروق المفصودة، وعددها، ومنفعة فصد كلّ منها. وبين وقتين للفصد، ثم ختم رسالته بالصلاة على الرسول الكريم، بينما نسخة الظاهرية ونسختي خدابخش والآصفية قسّمها المؤلف إلى أبواب عشرة، وخلت من الحمدلة والصلاة على النبي، سواء في المقدمة أو النهاية، والمعروف أن ابن التلميذ نصراني، وابن سينا مسلم، وأنه يبدأ رسائله وكتبه بالحمدلة ويختمها بالصلاة على النبي. حيث جاءت البداية في نسخة الكونجرس، وهي منسوبة لابن سينا، وضمن مجموع رسائل له: «الحمد لله رب العالمين. وصلواته على محمد وآله الطاهرين»، وجاءت نهايتها: «والله ولي الكفاية، وهو حسبنا ونعم الوكيل وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين». وهذا لم نجده في النسختين: خدابخش. والآصفية، مما يؤكد أن مؤلفهما ليس ابن سينا، وإنما هما لابن التلميذ.

وقد أثبتنا العنوان المسجل على ورقة العنوان.

---

٤٨ تاريخ الآداب العربية لبروكلمان الترجمة العربية: ٥/٢٥٧.



النسخ المخطوطة وأماكن وجودها:

ذكر بروكلمان في كتابه من نسخها[٤٩]:

- نسخة المتحف البريطاني، رقم ٩٨٤.
- نسخة بودليانا، رقم ٦٣٢/١.
- نسختي سباط، رقم ٢، ١.
- نسخ مشهد، الأرقام: ١٦، ٢٠، ٢١.

كما ذكر بروكلمان أنَّ هذه الرسالة طبعت طبعة حجر في لكنو في الهند سنة ١٣٠٨هـ.

النسخ المعتمدة:

اعتمدنا في تحقيق هذه الرسالة على ثلاث نسخٍ هي:

١ - نسخة المكتبة الظاهرية بدمشق: وهي ضمن مجموعٍ يقع في ٩٦ ورقة، قياس ١٨,٥ × ١٤سم، في الصفحة ١٦ سطرًا، وفي السطر حوالي ٧ كلمات.

- كتبت العناوين ورؤوس العبارات بالمداد الأحمر، وكتب المجموع بخط النسخ الجميل، وفي أخر المجموع ورقتان كتب عليهما فوائد شعرية منقولة متنوعة، وذكر تاريخ نسخ المجموع سنة ١٠٦٤هـ، ولم يذكر فيه اسم الناسخ. يتكون المجموع من:

- أرجوزة في الطب، لابن سينا.
- أرجوزة في عدد العروق المفصودة، لشمس الدين محمد بن مكي.
- أرجوزة في الختان، لمحمد بن مكّي.
- أرجوزة في قضايا أبقراط الخمسة والعشرين.
- أرجوزة في أمراض جفن العين.
- أرجوزة في تدبير الصحة في فصول السنة الأربعة.
- مسائل من كتاب التشريح الصغير، منسوبة لابن سينا.
- الرسالة الأمينية في الفصد، لابن التلميذ.
- مقالة في مرض السعفة، لأبي نصر عدنان بن نصر بن منصور، العين زربي.

وهذا المجموع محفوظٌ في دار الكتب الظاهرية بدمشق، تحت رقم ٥٠٦٤، وعنه صورة على ميكروفيلم في مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي، الفيلم رقم ١٢٤٦.

وقد كتب على ورقة العنوان: هذه الرسالة المعروفة بالأمينية ألّفها أمين الدولة أبو الحسن هبةالله بن صاعد ابن ابراهيم. كان من الأطباء المعتبرين في زمانه بين أقرانه، وكان ينظم الشعر بفصاحة وبلاغة، وكان نصرانيًا، عفي عنه.

٢ - نسخة مكتبة خدابخش - بتنة، بالهند، تحمل الرقم ٢٥٥٩، وهي ضمن مجموع من عدّة رسائل، وهي

---

٤٩ - تاريخ الآداب العربية لبروكلمان: الترجمة العربية ٥/ ٢٥٧ ٢٥٨.

الرسالة الرابعة ضمن المجموع، من الورقة ١٧٨و - ١٩٠، تتكون من ١٢ ورقة، قياس ٧,٥ × ١٣,٥، وفي كلّ ورقة ١٣ سطرًا، وفي كلّ سطر حوالي ٩ كلمات، كتبت بخط التعليق، يعود تاريخ نسخها إلى القرن الثاني عشر الهجري، وهي منسوبة لابن سينا، حيث كتب في أوّلها بعد البسملة رسالة الفصد، للشيخ الرئيس، وفي نهايتها: تمّت هذه الرسالة الفصد [كذا] للشيخ أبو [كذا] علي سينا.

٣ - نسخة المكتبة الأصفية بحيدر آباد، بالهند، تحمل الرقم ٤١.

وهي ضمن مجموع من عدّة رسائل، وهي الرسالة السابعة والعشرون ضمن المجموع، من الصفحة ٦٢٨ - ٦٤٦، تتكوّن من ١٠ ورقات، قياس ٩ × ١٦سم، في كلّ ورقة ١٧ سطرًا، وفي كلّ سطر حوالي ٨ - ١٠ كلمات، كتبت بخط تعليق جيّد، يعود تاريخ نسخها إلى القرن الثاني عشر الهجري، وهي منسوبة لابن سينا، حيث كتب في أوّلها بعد البسملة رسالة الفصد، للشيخ الرئيس.

وبمقابلة النسختين الثانية والثالثة لم نجد بينهما فروقًا تذكر، لعلّ إحداهما نقلت عن الأخرى، ويلاحظ أنّ الناسخين لهما هنديان، وذلك لأنّنا وجدناهما يحوّلان الياء إلى همزة في بعض الكلمات، مثل كلمة الشرايين مثلاً، كتبت الشرائين، وهكذا، علمًا بأنّه لم يذكر اسم الناسخ في كلتيهما.

وقد استأنسنا بالنسخة المطبوعة طباعة حجرية في الهند سنة ١٣٠٨هـ، على الرغم من الأخطاء والتصحيفات والتحريفات الكثيرة فيها.

ولمّا كانت هذه الرسالة مبثوثة في رسالة أخرى عنوانها: «عقيلة العقلاء في الفصد عن الفضلاء» لمجهول، وهي مخطوطة محفوظة في مركز جمعة الماجد، ضمن مجموع، حيث قام مؤلّفها بالاعتماد على «الرسالة الأمينية»، وبثّها كلّها في كتابه، استعنّا بهذه الرسالة في مقابلة النسخة، والاستفادة منها، وتصويب بعض الأخطاء.

عملنا في التحقيق:

١ - قرأنا النسخ الثلاث قراءة متأنّية، ونسخنا نسخة الظاهرية، وفقًا للقواعد الإملائية المعاصرة، واتخذناها الأم، ورمزنا إليها بكلمة الأصل.

٢ - قابلنا بين النسخ الثلاث، وسجّلنا الفروق بين نسخة الظاهرية وبين النسختين الهنديتين في الحواشي، ولمّا لم نجد فروقًا بين النسختين الهنديتين، رمزنا لهما بالحرف أ.

٣ - قابلنا ما ورد في هذه الرسالة بما ورد في عقيلة العقلاء، حيث إنّنا وجدناها مبثوثة في هذا الكتاب.

٤ - عرضنا المعلومات الطبية الواردة فيها على ما ورد منها في كتاب القانون لابن سينا، والمنصوري في الطب، للرازي، والمختصر الفارسي، للمجوسي، وجامع الغرض في حفظ الصحة لابن القف. وأثبتنا بعض المعلومات الزائدة في تلك الكتب في الحواشي.

٥ - عرفنا المصطلحات الطبية، والأمراض، والأدوية، التي وردت في ثنايا الرسالة.

٦ - عرفنا الأعلام التي وردت فيها.

وختامًا نسأل الله تعالى أن يسدّد خطانا، ويمهّد دربنا الذي اختاره لنا، وأن يهدينا إلى صراطه، وأن يرزقنا الصدق في القول والعمل، وأن يبعد عنّا الخطأ والزلل، إنّه سميعٌ مجيب.

وهذه الرسالة المعروفة بالأمينية في الفصد
ألفها أمين الدولة أبو الحسن هبة الله بن صاعد بن
إبراهيم كان من الأطباء المشهورين في زمانه
بين أقرانه وكان ينظم الشعر بفصاحة
وبلاغة وكان نصرانيا

ورقة العنوان - نسخة الظاهرية

بسم الله الرحمن الرحيم
مقالة في الفصد لأمين الدولة
وهي عشرة أبواب
الباب الأول في حد الفصد الثاني في الأمراض المفصودة
بالفصد الثالث في كيفية الفصد في الجملة وكيفية فصد
الشرايين والعروق الغاير الرابع في موانع شد الفصد
وكيفية الرباط الأول والثاني الخامس في عدد العروق
المفصود على الأكثر وكيفية فصد كل واحد منها
السادس في ذكر العلل التي يفصد لها كل واحد من
تلك العروق السابع في العلل التي ينتفع منها الفصد الثامن
في العلل التي يضرها الفصد التاسع في استدراك خطا
الفاصد العاشر في الشروط المأخوذة على الفاصد
الباب الأول في حد الفصد
الفصد هو تفرق اتصال إرادي يتبعه استفراغ كلي من العروق
خاصة لتوسطها من جميع الجسم فقولنا في حده إنه تفرق اتصال
جاري مجرى الجنس له إذ كان تفرق الاتصال قد يكون بالاتفاق

الورقة الأولى - نسخة الظاهرية

مهنته تمنع الملام والملامة وإن يراعي نفسه
بالأعمال المقربة له وبالأبرار حيث أن كان
ممن يحتاج إلى ذلك ولا يفصد شيخا هرما
ولا طفلا صغيرا ولا حاملا ولا طامثا إلا
على الشروط التي تحددها له الأطباء ولا يفصد
عبدا إلا بإذن مولاه ولا ولدا إلا بإذن والده
ولا يفصد إلا في مكان مضيء وبآلة ماضية ولا
يفصد وهو منزعج الجنان ولا يخلي دار دكانه
خاليا من الأدوية الحافظة للدم كالكندر والصبر
ودم الأخوين والمر والزاج ووبر الأرنب ونحو بعض
الأدوية المدملة للجراحات وليتعهد على حفظ
جميع الأصول الكلية فإن اعتمد ما ذكرناه وأخذ
نفسه به ازداد بصيرة وازداد به الناس شغفا
وكان له نعم مولاه وخص بالمطلوب الأشرف
وهو الأجر عند الله تعالى
الذي له الحمد دائما أبدا

الورقة الأخيرة - نسخة الظاهرية

بسم الله الرحمن الرحيم رسالة في الفصد للشيخ الرئيس وهي عشرة أبواب
الباب الأول في حد الفصد الباب الثاني في الأمراض المفصودة بالفصد
الباب الثالث في كيفية الفصد في الجملة وكيفية فصد الشرايين والعروق
الغائرة الباب الرابع في موانع شد الفصد عند فصد عرق بالفصل البدو
كيفية الرباط الأول والثاني الباب الخامس في عدد العروق المفصودة على
الأكثر وكيفية فصد كل واحد منها الباب السادس في ذكر العلل التي يفصد
لها كل واحد من تلك العروق الباب السابع في العلل التي ينتفع لها الفصد
الباب الثامن في العلل التي تضر لها الفصد الباب التاسع في استدراك
خطأ الفصاد الباب العاشر في الشروط المأخوذة على الفاصد
الباب الأول في حد الفصد هو تفرق الاتصال الإرادي يتبعه استفراغ كلي
من العروق خاصة لتوسطها من جميع الجسد فقولنا في حده إنه تفرق
الاتصال جار مجرى الجنس له إذ تفرق الاتصال قد يكون بالاتفاق كالذي
يتبع صدمة وضربة وقد يكون من فعل الطبيعة كانفلاق العروق وقولنا

الورقة الأولى - نسخة خدابخش بتنا

بسم الله الرحمن الرحيم

الورقة الأولى - نسخة الآصفين - حيدرآباد

١٢

للدم كالكندر والصبر ودم الاخوين والمر والزاج المنصري ودبر الارنب
بعض الادوية المدملة للجراحات الطرية وليقدم على هذا جميعه حفظ الوصايا
الاول الكلية فانه اذا اعتمد ما ذكرناه واخذ نفسه به ازداد بصره وازداد
الناس نفعا به له وتقولا وحظي بالحظ الاشرف وجوار لقي عند الله تعالى في
التي اوفى من شر سائر ما رعيناه فيه السلام والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام
على خير خلقه محمد واله اجمعين فقط تمت الرسالة الفصد للشيخ الرئيس سينا

الورقة الأخيرة - نسخة خدابخش بتنة

الورقة الأخيرة - نسخة الاصفين - حيدرآباد

النصّ المحقق

مقالة في الفصد
لأمين الدولة

وهي عشرة أبواب :

الباب الأول : في حدّ الفصد.

الباب الثاني : في الأغراض[1] المقصودة بالفصد.

الباب الثالث : في كيفية الفصد في الجملة وكيفية فصد الشرايين والعروق الغائرة.

الباب الرابع : في منافع شدّ العضد[2] وكيفية الرباط الأول والثاني.

الباب الخامس : في عدد العروق المفصودة[3]، على الأكثر، وكيفية فصد كلّ واحد منها.

الباب السادس : في ذكر العلل التي يفصد لها كلّ واحد من تلك العروق.

الباب السابع : في العلل التي ينفع منها[4] الفصد.

الباب الثامن : في العلل التي يضرّها[5].

الباب التاسع : في استدراك خطأ الفاصد[6].

الباب العاشر : في الشروط المأخوذة على الفاصد.

---

١ - في الأصل : الأمراض، والمثبت من أ . ب.

٢ - في أ . ب : في منافع شدّ العضد عند فصد عرق مابط اليد وكيفية الرباط الأول والثاني.

٣ - أ . ب : في العروق المفصودة.

٤ - أ . ب : بها.

٥ - أ . ب : يضرّ بها الفصد.

٦ - أ : الفصاد.

الباب الأول

في حدّ الفصد

الفصد[7] هو تفرّق اتصال إرادي يتبعه استفراغ[8] كلّي من العروق خاصّة: لتوسّطها[9] من جميع الجسم[10][11].

فقولنا في حدّه: «إنَّه تفرّق اتصال»: جارٍ مجرى الجنس له: إذ كان[12] تفرّق الاتصال قد يكون بالاتفاق، كالذي يتبع صدمة أو ضربة، وقد يكون من فعل الطبيعة كالرعاف[13] البحراني[14].

وقولنا[15]: «إرادي»: لفصله[16] ممّا يشركه في الجنس.

---

٧ - الفصد لغةً: فصد يفصد فصداً وفِصاداً [بالكسر]، وافتصد: شق العرق، وهو مفصود وفصيد.

٨ - استفرغ استفراغاً: تقيّأ. القاموس المحيط: ١٠١٦، وفي الاصطلاح: الاستفراغ: كالقيء، بإلقاء ما في المعدة من طعام أو علاج حتى يفرغ ما يثقلها. جامع الغرض في حفظ الصحة ودفع المرض: ٥٠٨، والمقصود هنا: إخراج الدم من عروق مخصوصة في البدن، على أساس أنّ في الدم أخلاطًا رديئة.

٩ - أ، ب: بتوسطها.

١٠ - ب: الجسد مكان الجسم.

١١ - قال في القانون: ٣٥٣/١: «الفصد استفراغ كلّي يستفرغ الكثرة، والكثرة هي تزايد الأخلاط على تساويها في العروق، وفي المنصوري: ٦٢/٥: إخراج مقدار من دم المريض بشق وريده. وفي النزهة المبهجة في تشحيذ الأذهان وتعديل الأمزجة: ٥٥/٢: «استفراغ كلّي بالمعنيين: لأنّه يستفرغ الأخلاط كلّها، وإن شئت من البدن كلّه. وينظر ذيل التذكرة: ١١٧/٣، وينظر جامع الغرض: ٦٠٠، وهدية المحب: ١٩.

١٢ - أ: إذا تفرّق الاتصال، ب: وتفرّق الاتصال.

١٣ - الرعاف لغة: رعف: خرج من أنفه الدم، رعفا ورعافا، والرعاف: الدم بعينه. القاموس المحيط: ١٠٥١، وفي الاصطلاح الطبي: خروج الدم غالبا من الأنف بشدّة، أو سيلانا، من أسباب عامّة وموضعية، مثل مرض الناعور. جامع الغرض: ٥٥٩.

١٤ - البحران: التغيير الذي يحدث للعليل فجأة في الأمراض الحميّة الحادة، ويصحبه عرق غزير، وانخفاض سريع في الحرارة، وجاء في مفيد العلوم: البحران معناه في اللسان اليوناني: يوم المناجزة بين المتغالبين. وفي الطب الحديث: اليوم الذي تكون فيه المناجزة بين المرض وطبيعته، واليوم الباحوري هو اليوم الذي تقع فيه المناجزة. المنصوري في الطب: ٥٤٣.

وزاد في جامع الغرض. وهو نقطة التحوّل للمرضى، إمّا للتحسن والانفراج والشفاء، أو للنكسة والتأخر صحيّا، وهو الذبول، ويكون ذلك غالبا فجأة في حالة الأمراض الحادّة الشديدة الإصابة. وقد ذكره أبقراط في كتاباته، وفسّره جالينوس ومن تبعه من الشراح بإسهاب. جامع الغرض: ٥٢١. ولعلّه أراد هنا بالرعاف البحراني الدم الذي يسيل فجأة من الأنف في حالات التغيّر المفاجئ للمرضى بالحميّات الحادة. وينظر التذكرة ٤٤/٢، والنزهة ٣٠/٢.

١٥ - في الأصل: فقولنا، والمثبت من أ، ب.

١٦ أ، ب: ليفصله.

وقولنا: «يتبعه استفراغ كلّي» لأنّه يخرج [منه][17] الأخلاط الأربعة[18]، [وإنْ كان أغلب ما يخرج الدم][19].

وقولنا: «من العروق خاصّة، وبتوسّطها[20] من جميع الجسم» [ليفصله][21] من الحجامة[22]: لأنَّ الحجامة هي تفرّق اتصال إرادي، لكن أكثر استفراغها من نواحي الجلد والعضل، لا من العروق خاصّة[23]. فقد بان [أنّ][24] هذا الحدّ مطابق المحدود[25].

---

١٧ - في الأصل: من، والمثبت من أ، ب.

١٨ - الأخلاط: مفرده خلط، وهي أمزجة البدن الأربعة، روّجها الإغريق، واستعملت في الطب عند العرب، وحتى عصور حديثة في الغرب، والأخلاط الأربعة هي:

- الصفراء: من عنصر النار، ومسكن هذا الخلط في المرارة، وهو حار يابس.
- السوداء: من عنصر الأرض، ومسكنه في الطحال، وهو بارد يابس.
- الدم: من عنصر الهواء، ومسكنه في الكبد، وهو حار رطب.
- البلغم: من عنصر الماء، ومسكنه في الرئة، وهو باردٌ رطب.

وإذا كانت الأخلاط في حالة الاعتدال والانسجام كانت نتيجة ذلك الصحة والسلامة. جامع الغرض: ٥٤٧، وفي المنصوري: ٣٠: «الأخلاط: الأمشاج». وينظر: التذكرة: ١/١٠.

١٩ - في الأصل: وإنّ الأغلب منها ما يخرج، والمثبت أ، ب.

٢٠ - أ: توسطها.

٢١ - الأصل: لنفصله، والمثبت من أ، ب.

٢٢ - الحجامة في اللغة: من حجم: مصّ، والحجام: المصاص، والمحجم والمحجمة بكسرهما: ما يحجم به، وحرفته الحجامة. القاموس المحيط: ١٤١، وفي الاصطلاح الطبي: امتصاص الدم بالمحجم، وهي آلة من صنع خزفي أو زجاجي أو معدني، أو هي كأس زجاجي لامتصاص الدم، أو منع نزفه، بوضعه على الجلد: ليحدث انحباسًا للدم، واستعماله إمّا مع هواء أو بدون ذلك، أو الجراحة فيه لإخراج الدم في الكأس. قصد الشفاء من الحميات بالنسبة إلى ازدياد خلط الدم حسب التقليد في الحضارات القديمة، حتى العصور الحديثة. جامع الغرض: ٥٣٩.

وهي عملية علاجية أداتها كأس زجاجي يشبه قدح الشاي، حيث تؤخذ قطعة من الورق (يفضل من الأكياس التي يعبًأ فيها الإسمنت) وتشعل، وتلقى داخل الكأس، وبسرعة فائقة تطبق فوهة الكأس على الموضع المراد حجامته، وبعد برهة تنطفىء الشعلة داخل الكأس، ثمّ يأخذ الجلد بالاندفاع داخل الكأس، إلى حدٍّ معيّن، ثمّ يتوقف الاندفاع، ويصبح الجلد هذا أحمر محتقنًا بالدم، ثمّ تكرّر العملية في موضع آخر، وتدعى هذه الحجامة الناشفة، أو حجامة الهواء، ويعالج بها البرد والتشنجات العضلية، واحتقان الرئة. وهناك الحجامة الرطبة، أو حجامة الدم، وتتم بالطريقة نفسها، لكن يشرط جلد البقعة، التي يُراد حجامتها بالمشرط قبل تطبيق الكاسات المشتعل فيها الورق، وحالما تنطفىء الشعلة يندفع الجلد كما ذكرنا، ويندفع الدم معه من خلال خدوش التشريط. المنصوري: ٢٥٥، الحاشية: ٢٦، و٢٣١، وانظر القانون: والنزهة المبهجة: ٢/٨٨، والطب النبوي: ٣٦.

٢٣ - ينظر القانون: ١/٣٦٥.

٢٤ - الأصل: بأن، والمثبت من أ، ب.

٢٥ - أ: للحدود.

الباب الثاني

في [الأغراض][٢٦] المقصودة بالفصد

[الأغراض][٢٧] المقصودة بالفصد ثلاثة: وهي[٢٨]:

إمّا نقص الكمية[٢٩]، وإمّا إصلاح الكيفية، وإمّا[٣٠] هما جميعًا[٣١].

ونقص الكمية إمّا يكون لكثرة[٣٢] شاملة لجميع الجسم، كما نفصد من ظهرت له[٣٣] أمارات الامتلاء، كالتمدّد، والثقل، والكسل عن الحركة، والانتفاخ، وقلّة الشهوة، وإما يكون[٣٤] لكثرة خاصة بعضوٍ ما، يُراد نقصها منه. وهذا يكون على أحد الوجهين[٣٥]:

إمّا من عضوٍ قريبٍ منه، ويُسمّى هذا سلّ الفضلة[٣٦]، كما نفصد عرقي[٣٧] المآقين[٣٨] بسبب أمراض الملتحمة[٣٩] الامتلائية.

وإمّا أن تستفرغ من عضو[٤٠] بعيد منه جدًّا [محاذٍ][٤١] له في الوضع[٤٢]، ويسمّى هذا جذب الفضلة ونقلها،

---

٢٦ – وردت في الفهرس في أوّل المخطوط : الأمراض، وفي الأصل : الأعراض، والمثبت من أ ، ب، ومن عقيلة العقلاء.

٢٧ – انظر الحاشية السابقة.

٢٨ – أ ، ب : في الفصد وهي ثلاثة.

٢٩ – في عقيلة العقلاء : نقص الكمية المقصودة بالفصد.

٣٠ – في عقيلة العقلاء : أو هما معًا.

٣١ – في القانون : ١/٣٥٣ : «إمّا أن يفصد لكثرة الدم، وإمّا أن يفصد لرداءة الدم، وإمّا أن يفصد لكليهما. وفي ذيل التذكرة: ويكون إمّا لحفظ الزيادة، لزيادة الخلط في الكم، أو رداءته في الكيف، أو لهما، أو لدفع المرض، وقد يكون لمجرّد الخوف من الوقوع فيما يفسد.

٣٢ – في عقيلة العقلاء : أن يكون لكثرة. وأ ، ب : يكون إمّا لكثرة.

٣٣ – في عقيلة العقلاء : عليه مكان له.

٣٤ – أ ، ب : وإمّا أن يكون.

٣٥ – أ : على وجهين.

٣٦ – في عقيلة العقلاء : عضو قريب مثل الفضلة.

٣٧ – أ ، ب : يفصد عرق.

٣٨ – المآقين : مثنى الموق، مأق العين ومؤقها، ومؤقيها، وماقيها، ومأقها وموقنها وماقها، وموقها وأمقها، ومقيها: طرفها ممّا يلي الأنف،وهو مجرى الدمع من العين. أو مقدمها ومؤخرها، جمعها أماق. وآماق، ومواق، ومأق. القاموس المحيط: ١١٩١، وينظر المنصوري في الطب: ٥٦٨، وجامع الغرض: ٦٢٢.

٣٩ – الملتحمة : الغشاء الباطني لجفن العين. جامع الغرض : ٦٢٩.

٤٠ – أ ، ب : وإمّا من عضو.

٤١ – في الأصل : محاذي. وفي عقيلة العقلا. : محاذيا له في السمت.وكلاهما خطأ نحوي.

٤٢ – أ ، ب : السمت مكان الوضع.

كما نفعله[43] في فصد الصافن[44] لأصحاب الشقيقة[45].

وأمّا الاستفراغ بالفصد[46] بسبب الكيفية، فكما نفصد[47] من عرضت له حكّة[48] أو قروح من الناقهين[49]، وإن لم تظهر أمارات الامتلاء[50].

وأمّا الاستفراغ بسببهما جميعًا: فإذا اجتمعت الأسباب الموجبة لكلٍّ واحدٍ منها. فهذه[51] الأغراض[52] المقصودة بالفصد.

الباب[53] الثالث

في كيفية الفصد في الجملة وفي كيفية فصد الشرايين والعروق الغائرة

أمّا كيفية الفصد فتكون[54] بأن تجس موضع العرق[55] قبل الربط أعلاه[56]؛ لتنظر حال الشرايين هناك، وموضعها من العروق[57] ليفصد البعيد[58] عنها؛ لأنَّ ذلك إذا [عيّن][59] بعد الربط لم يتبيّن.

ثمَّ تربط أعلى موضع الفصد ربطًا معتدلاً، وتملأ العرق بالإبهام، وتجسّ بالسبابة[60]، لتنظر صعود الدم،

---

٤٣ – أ، ب: يفعل.

٤٤ – الصافن: وهو وريد ضخم في باطن الساق، على الجانب الإنسي من الكعب، ويمتد من الوريد الفخذي. ينظر القانون: ٣٦٢/١، المنصوري: ٥٥٨.

٤٥ – الشقيقة: وجع في أحد جانبي الرأس، يهيج، ويحدّها جالينوس بأنّها الساترة المتوسطة، وربّما كان سببه من داخل القحف، وربما كان في الغشاء المجلل للقحف، القانون: ٧٤/٢، وفي جامع الغرض: ٥٨١: «صداع يأخذ في نصف الرأس والوجه، شديد الألم»، وينظر النزهة: ٧٢/٢.

٤٦ – بالفصد ساقطة من أ.

٤٧ – أ، ب: يفصد.

٤٨ – الحكة: تغير سطح الجلد في اللمس، مع لذع مستلذ إذا حكّ، ولا تنبو عن سطح الجلد، ولا تقرح. التذكرة: ١٣٩/٢.

٤٩ – الناقهين: جمع ناقه، نقه من مرضه نقهًا ونقوهًا: صح وفيه ضعف، أو أفاق، فهو ناقه. القاموس المحيط: ١٦١٩.

٥٠ – أ: لم يظهر أمارة، ب: لم يظهر فيه أمارة.

٥١ – أ، ب: فهذه هي

٥٢ – في الأصل: الأمراض، والمثبت من أ، ب، وعقيلة العقلاء.

٥٣ – في أ: الفصل.

٥٤ – في الأصل فيكون، وهو خطأ نحوي.

٥٥ – أ: الفصد مكان العرق.

٥٦ – في عقيلة العقلاء: ربط أعلاه، ا، ب: ربطه أعلاه.

٥٧ – ا، ب: ووضعها من العرق.

٥٨ – ا، ب: ليفصد بالبعد.

٥٩ – في الأصل و ا، ب: اعتبر، والمثبت من عقيلة العقلاء.

٦٠ – ا، ب: ليملأ العروق: ويجس بالإبهام والسبابة.



فتفرق[٦١] بذلك بين العروق الغائرة، وبين العروق الوترة المدفونة تحت اللحم[٦٢]: لأن[٦٣] العرق الغائر، وإن خفي لونه، فإنّه إذا مليء أُحِسَّ[٦٤] بصعود الدم فيه، وذلك معدومٌ في الوترة الدقيقة التي [تشبه][٦٥] العرق. وإذا تحقّق وجود العرق وعرف موضعه[٦٦]، فينبغي[٦٧] أن يُقَيَّد ليؤمن من تحرّكه تحت المبضع، وذلك إمّا بجذب الجلدة نحو المعصم بإبهام الفاصد[٦٨] الأيسر، أو نحو المرفق من أسفل، ثمَّ [تحدس][٦٩] تقدير كميّة غور العرق: لترسل المبضع بحسب ذلك، ويتوقف [بعد إرسالك][٧٠] المبضع لتنظر بروز الدم[٧١] هل أصاب العرق أم لا، فإن كان قد فرق اتصال العرق [بتر][٧٢] المبضع، فأوسع تفرق الاتصال، وإن لم يكن قد فرق اتصال العرق[٧٣] فسلّ المبضع من غير أن توسع تفرق اتصال. وقد تُختار سعةُ الفتحة وضيقُها[٧٤].

أمّا سعة الفتحة فتختار لأنها أبلغ في التنقية[٧٥]، وأمنع من جمود الدم في الشتاء، وتُكره لأنها أدعى إلى الغشي[٧٦].

وأمّا ضيق الفتحة فإنّه لا يعرض[٧٧] معه الغشي، وهو في الصيف أوفق، فأمّا في الشتاء فإنّه ربّما جمد الدم[٧٨] وامتنع من الخروج، ويُكره الضيقُ بسبب امتناع الدم الغليظ من البروز منه على ما ينبغي، وكذلك أيضًا إن

---

٦١ - في عقيلة العقلاء : لتفرق.

٦٢ - في عقيلة العقلاء : في اللحم.

٦٣ - أ : وذلك لأن.

٦٤ - في عقيلة العقلاء : إذا ملي أَحس الفاصد منه بصعود الدم فيه.

٦٥ - ساقطة من الأصل، والمثبت من عقيلة العقلاء.

٦٦ - أ : وضعه.

٦٧ - في عقيلة العقلاء : فينبغي أن تُعلم عليه بمداد، أو شيء أخر، ويكون إرسالك المبضع في موضع العلامة، بعد أن تقيد تحت العرق ليؤمن من تحريكه.

٦٨ - أ : بالإبهام الفصد.

٦٩ - في الأصل : تحدث، وفي أ : يحسّ، والمثبت من عقيلة العقلاء.

٧٠ - في الأصل : وتتوقف بإرسال المبضع، والمثبت من عقيلة العقلاء.

٧١ - أ : بروز الدم أو عدم بروزه وهل.

٧٢ - في الأصل ثبت، والمثبت من أ.

٧٣ - أ : وإن لم يكن أصاب العرق.

٧٤ - أ : الفتحة في وقت وضيقها في وقت.

٧٥ - أ : لأنها أبلغ في سهولة خروج الدم على ما به من غلظ القوام.

٧٦ - الغشي : في اللغة : غشي عليه كعُني غشيا وغشيانا : أغمي، فهو مغشي عليه، وداء في الجوف. القاموس المحيط: ١٦٩٩، وفي الاصطلاح الطبي: تعطل جلّ القوى المحركة الحساسة لضعف القلب، واجتماع الروح كله إليه، بسبب تحركه إلى داخل، أو بسبب يحقنه في داخل. فلا يجد متنفسا، أو لقلته ورقته. القانون: ٢/٤٦٣.

وجاءت العبارة في أ : الغشي لمتابعة الاستفراغ الكثير، واستتباع ذلك تحلل الكثير.

٧٧ - أ : قلما يعرض.

٧٨ - أ : جمد الدم قرب الفتحة.

فتح[79] العرق طولاً يُختار فيما كان من العروق تحته عضلة أو عصبة؛ لأنَّ تفرّق اتصال هذه[80] طولاً عند خطأ الفاصد غير مضرّ جدًّا[81]، وتفرق اتصالها عرضًا يحدث خدرًا[82] أو تشنّجًا[83]. ويُختار أيضًا فتح العرق طولاً، إذا كان في مأبط[84] اليد؛ لأنّه إذا فصد المأبط عسر التحامه؛ لأنَّ المأبط عند طيِّه، فالعرق مفصودٌ طولاً، يفتحه ويمنعه من التصاق الشقّين.

وكذلك أيضًا[85] يُختار الفصد طولاً في العروق الدقاق؛ كيلا [يبترها][86] الفصد عرضًا، إلاّ أن يخاف زوالها وقوتها، فحينئذٍ تفصد عرضًا.

وأمّا الفصد عرضًا[87] فيُختار لما كان من العروق بقرب شريان[88]؛ لأنَّ الخطأ في فتح الشريان أعظم خطرًا من بتره[89]؛ لأنَّ الشريان المبتور يرقأ[90] دمه لتقلّص طرفيه. والمفتوح يتصل نزفه إلى أن يُبتر[91].

[ويُختار الفصد عرضًا إذا لم يرد إخراج الدم في عدة نوب، وذلك إذا كان الفصد في عرق مأبط اليد لمعونته على المأبط على التحام الفصد عرضًا هناك، بخلاف حال الفصد طولاً كما سلف منا ذكره، فأما الفصد وراباً فيُختار إذا لم يرد[92] بالفصد بطء الالتحام ولا سرعته][93].

ويُختار عرضًا للعرق الزَّوال ويقند[94] من الجهة التي يزول إليها.

---

٧٩ – قوله : وكذلك أيضًا إن فتح. ساقط من أ.

٨٠ – أ : عنه مكان هذه.

٨١ – أ : عند خطأ الفاصد يحتمل.

٨٢ – الخدر في اللغة : امذلال يغشى الأعضاء، وفتور العين، أو ثقل فيها من قذى أو كسل. القاموس المحيط : ٤٩، وفي الاصطلاح الطبي: علة آلية تُحدث للحسّ اللمسي آفة، إمّا بطلانًا وإمّا نقصانًا مع رعشة، إن كان ضعيفًا، أو استرخاءً، إن استحكم: لأنَّ القوة الحسيّة لا تمتنع عن النفوذ إلا والحركية تمتنع. القانون: ١٧٨/٢. وفي جامع الغرض: فقد الإحساس، وربما الغيبوبة، والسبب تلف الأعصاب مع ضعفٍ عام أو موضعي للحركة. وفي ذيل التذكرة: ١٥٧/٣: «نقصان حسّ الأعضاء أو بعضها، لسدة تحبس الروح غير تامة، وكأنّها مبادئ السكتة، وقد تكون لالتواء عضو، وانضغاط وخطأ في نحو فصد وقطع يصيب العصب.

٨٣ – التشنّج لغةً : تقبض في الجلد. القاموس : ٢٥٠. وطبيًّا : علّة عصبية، تتحرك لها العضل إلى مباديها، فتعصي في الانبساط، فمنها ما تبقى على حالها فلا تنبسط، ومنها ما يسهل عوده إلى الانبساط، كالتثاؤب والفواق. القانون: ١٥٨/٢، وفي ذيل التذكرة: ١٥٧/٣: هو تعطيل الأعضاء عن الحركة الكائنة بها مطلقًا، فإن كان مع انتفاخ وامتلاء وحدوث فجأة، وصاحبه بعيد عهد بالاستفراغ فهو الرطب، وإلا فاليابس.

٨٤ – في كل النسخ : مأبض، والصواب ما أثبتناه. والمأبض : باطن المنكب. القاموس المحيط : ٨٤٩.

٨٥ – قوله : وكذلك أيضا ساقط من أ ، ب.

٨٦ – في الأصل : يكثرها، والمثبت من أ.

٨٧ – عرضا : ساقطة من أ.

٨٨ – الشريان : وهو العرق النابض، وعاء دموي يجري فيه الدم من القلب إلى الأنسجة في البدن كله. جامع الغرض: ٥٨٠.

٨٩ – أ : من بتره بالواحد.

٩٠ – ا : قلما يرقأ، ويرقأ : يجف ويسكن. القاموس المحيط : ٥٢.

٩١ – ا : والمفتوح وهو متصل يطول منه النزف إلى أن يبتر في أكثر الأمر.

٩٢ – في الأصل : لم يراد، وهو خطأ نحوي.

٩٣ – ما بين معقوفتين ساقط من الأصل، والمثبت من ب.

٩٤ – يقند : أي يلقى القند فيه، والقند عسل قصب السكر إذا جمد. القاموس المحيط : ٣٩٩.

فأمّا العروق الغائرة فيجب أن يكون الربط[٩٥] والحل عدة نوب ليظهر العرق، فإن أحسَّ في وقت جسّه بامتلائه، وخفي لونه رأسًا خُطَّ عليه بالمداد[٩٦]، فإن خفي مع تكرار الربط[٩٧] فليمسك المفصودُ جسمًا ثقيلاً مدّة ما، فكثيرًا ما تظهر العروق الغائرة بذلك.

ومن كان حال عرقه كذلك، فلا تقتصر على تطلب عرقٍ مخصوص، ولا في المأبط خاصّة، بل ينبغي أن يُفصد حيثما وُجِد وانفتح من المأبط إلى الأساجع، فقد تخفى العروق في المأبط وفي الذراع[٩٨]، وتظهر في أسفله.

وأمّا كيفية فصد الشرايين، فيجب أوّلاً[٩٩] أن تعلمَ أنَّ الشرايين التي يجوز فصدها هي الصغار البعيدة من القلب، فإنَّ هذه هي التي يرقأ دمها إذا فصدت.

فأمّا الشرايين الكبار والقريبة الموضع من القلب، فإمّا أن لا يرقأ دمها وإمّا[١٠٠] أن يعسر.

والشرايين المفصودة على الأكثر شريانا[١٠١] الصدغين، واللذان بين الإبهام[١٠٢] والسبّابة، وهما اللذان أُمِرَ جالينوس[١٠٣] بفصدهما في المنام[١٠٤] لامرأة كان بها وجع في كبدها ففصدت[١٠٥]. وهذه قد تفصد وقد تبتر، وذلك بأن يشق الجلد عنها[١٠٦]، وتربط بإبريسم[١٠٧]، ثمَّ تبتر وتُترك حتى يجري الدم[١٠٨] بمقدار الكفاية، وتربط فإنَّ الدمَ يرقأ. ومنها إذا فصد ترك حتى ينقطع الدم من ذاته[١٠٩].

فأمّا كيفية التثنية فيكون بأن يفتح فم العرق قبل الشَّدِّ أعلاه، وتحرك الإبهامين[١١٠] على شفتيه بالخلاف،

---

٩٥ - أ : يكرّر الشدّ.

٩٦ - أ : في حال ما يجب وخفي لونه بالواحدة فقد يستعان بخطه بالمداد.

٩٧ - أ : الربط والشد.

٩٨ - أ : وعظمة الذراع.

٩٩ - أ : فأوّل ما يجب.

١٠٠ - من قوله : فإمّا أن لا يرقأ إلى قوله وإمّا : ساقط من أ.

١٠١ - أ : مثل شرياني.

١٠٢ - أ : والشريانين اللذين الابهام.

١٠٣ - جالينوس : من الأطباء اليونانيين، قيل ولد قبل المسيح بتسع وخمسين سنة، وقيل بعد المسيح بمئتي سنة، درس الطب على امرأة وأخذ عنها أدوية كثيرة، له مصنّفات عديدة، معظمها ترجم إلى العربية، وعنها أخذ الأطباء المسلمون. ترجمته في عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ١٠٩ - ١٤٩.

١٠٤ - جاءت العبارة في أ : الذي أمر جالينوس في المنام بفصد الأيمن منهما.

١٠٥ - في القانون : ١/٣٦٠ : لوجع كان في كبده هو.

١٠٦ - كلمة عنها ساقطة من أ.

١٠٧ - الابريسم : فارسية معرّبة، ومعناها أحسن أنواع الحرير. جامع الغرض : ٥٠٥. وفي القاموس المحيط: ١٢٩٥: «الحرير، أو معرب، مفرّح، مسخن للبدن، معتدل، مقوّ للبصر إذا اكتحل به.

١٠٨ - أ : ويترك الدم حتى يجري.

١٠٩ - جاءت العبارة في أ : ومنها إذا قصد ترك الدم حتى ينقطع، ومن ذات العرض بالتنبيه استيفاء القدرة بقسميه الاستفراغ والجذب من الموضع، الوارم إن كان قد جهدت هناك.

١١٠ - في الأصل : الابهامان، وهو خطأ نحوي.



إحداهما إلى فوق، والأخرى إلى أسفل؛ لتذوب علقة الدم التي جمدت هناك[١١١]، ثم تربط أعلاه، وتمسح العرق من أسفل إلى فوق فيبرد الدم حينئذٍ.

وينبغي أن لا يطيل إيلام الموضع عند التثنية[١١٢]؛ لئلاّ يرم الموضع، فتجلب على المفصود آفة، بل افتح العرق ثانيًا بالمبضع[١١٣] أهون من ذلك.

فأمّا كيفية الرباط قبل الفصد وبعده فإنّا نذكره مع ذكرنا منافع شدّ العضد[١١٤]، والغرض في التثنية استبقاء القوة والجذب من الموضع الوارم، إن كان الفصد يسبب ذلك.

الباب الرابع

في منافع شدّ العضد وكيفية الرباط الأول والثاني[١١٥]

منافع شدّ العضد أربع[١١٦]:

الأولى[١١٧]: تنبيه الطبيعة إلى الدفع؛ أي دفع الخلط[١١٨] لموضع الفصد: لأنّ الشدّ مؤلم، والألم يدعو الطبيعة لإرسال الدم والروح[١١٩] إلى العضو الألم.

والثانية: أنّ العرق إذا امتلأ بالدم بالذي جذبه[١٢٠] الرباط المؤلم ظهر.

والثالثة: أنّ الرباط يمنع العرق من الزوال[١٢١] يمنةً ويسرة، إذا قابله التقييد من أسفل، ولولا الرباط لم ينفع التقييد في ثبات العرق.

والرابعة: أنّ الرباط يخدِّر حسّ[١٢٢] العضو، فيكون الألم بالفصد أقلّ.

فهذه منافع شدّ العضد عند فصد عرق[١٢٣] مأبط اليد.

فأمّا كيفية الرباط الأول فهكذا[١٢٤]:

---

١١١ - من قوله: «فأمّا كيفية التثنية» إلى قوله: «هناك» ساقط من أ.

١١٢ - أ: الشدّ مكان التثنية.

١١٣ - أ: ليضع.

١١٤ - أ: شد الفصد عند فصد عروق يضر. والعضد: ما بين المرفق والكف من اليد. القاموس: ٣٨٢.

١١٥ - أ: في منافع شد العضد عند فصد عروق مأبط اليد وكيفية الرباط الأول والثاني.

١١٦ - أ: وذلك أربع.

١١٧ - أ: الأولى منهن.

١١٨ - أ: على الدفع إلى موضع الفصد.

١١٩ - أ: والدم.

١٢٠ - أ: بالدماء الذي جذبته.

١٢١ - الزوال: التحرك.

١٢٢ - أ: حسن، وهو تصحيف.

١٢٣ - أ: شد الفصد عند عروق...

١٢٤ - في الأصل: هكذا، وهو خطأ نحوي، وكلمة هكذا ساقطة من أ.

تضع العصابة[١٢٥] أعلى من المفصل نحو[١٢٦] أربع أصابع مضمومة، وتكون العصابة معتدلة[١٢٧]؛ لأنَّ العصابة العريضة[١٢٨] لا يُتمكن الرباط بها، والدقيقة جدًّا تؤلم وتحزّ، والمتوسطة يتمكن الرباط[١٢٩] بها ولا تحزّ.

وإن كانت اليد اليمنى المقصودة[١٣٠]، فيكون القسم القصير[١٣١] من العصابة ممّا يلي الجانب الوحشي(١٣٢)، والأطول ممّا يلي الجانب الإنسي[١٣٣]، ويستقبل، ثمّ يكبس بإبهامه على عضل العضد، ويربط بعد دورتين بأنشوطة[١٣٤] إلى فوق العضد؛ ليسهل إرخاؤها بعد فتح العرق. ولأنَّ الأنشوطة إلى أسفل[١٣٥] تظل على الموضع المقصود فتظلّله[١٣٦] وإن كانت اليسرى هي المقصودة كان الأقصر من الجانب الإنسي، فالعمل كالأول[١٣٧].

أمّا الشدّ الثاني[١٣٨] فإنَّ الحال فيه بعكس الأول، وهو أن يكون الأقصر [ممّا يلي][١٣٩] الجانب الإنسي في اليمنى، وفي اليسرى بالضد، ويوضع على تأريب[١٤٠] ويستقبل الطول من العصابة من أسفل، وتذهب به إلى الجانب الوحشي حتى يتقاطعا، ويبرز المرفق، فتسهل حركة اليد.

---

١٢٥ – في أ : فلنبتدىء موضع مكان تضع العصابة.

١٢٦ – أ : أعلى من الفصد نحو من.

١٢٧ – أ : معتدلة الدقة.

١٢٨ – أ : الغليظة.

١٢٩ – أ : يتمكن منه الربط.

١٣٠ – أ : هي المقصودة.

١٣١ – أ : فليكن القسم الأقصر.

١٣٢ – الجانب الوحشي : أي جهة العضو البعيدة عن العمود الفقري. جامع الغرض : ٥٤٢.

١٣٣ – الجانب الإنسي : أي جهة العضو القريبة من العمود الفقري. جامع الغرض : ٥٤٢، وكلمة الجانب ساقطة من أ.

١٣٤ – الأنشوطة : عقدة يسهل انحلالها. كعقد التكة. القاموس المحيط : ٨٩١. نقول: كعقدة رباط الحذاء، فهي أوضح تمثيلاً؛ لقلة استخدام التكة في العصر الحديث.

١٣٥ – أ : لوكانت إلى أسفل.

١٣٦ – أ : الأغلب على الموضع المقصود وصلابه.

١٣٧ – أ : وسائر العمل كالأول.

١٣٨ – أ : فأمّا كيفية الشدّ الثاني.

١٣٩ – في الأصل على، والمثبت من أ.

١٤٠ – التأريب : الشدّ والتوثيق، وهنا : إدخال الشيء بالشيء متعاكسين.

الباب الخامس

في عدد العروق المفصودة

على الأكثر وكيفية فصد كلّ واحدٍ منها

العروق المفصودة[141] على الأكثر السواكن[142] والضوارب[143] هي هذه[144]:

في الرأس والعنق، وعرق اليافوخ، ويُسمّى عرق الهامة[145]، وعرق الجبهة[146]، وعرقا[147] المآقين[148]، وهما عرقان صغيران في المآقين الأكبرين، وعرق الأرنبة[149]، وشريانا الصدغين[150]، وعرقان خلف الأذنين[151]، والودجان الظاهران[152]، والجهارك[153] في الشفتين، وعرق تحت اللسان في باطن الحنك[154]، وعرق تحت اللسان ملتصق به، وعرق في اللحي [الأسفل][155] في وسط الذقن.

وقالوا: إنَّ في اللثة [عرقا][156] يُفصد أيضًا، وعلى البطن عرقان أحدهما على الكبد والآخر على الطحال، وفي

---

١٤١ – اختلف الناس في عدد العروق المفصودة، فمنهم من يرى أنّها ثلاثة وأربعون، ومنهم من يرى أنّها خمسة وثلاثون، ومنهم يرى أنّها أكثر من ذلك أو أقل. ينظر مخطوط عقيلة العقلاء: الباب السادس عشر، الورقة: ١٣٨ وما بعدها، ومخطوط المختصر الفارسي: الورقة: ٩٩ب، والمنصوري في الطب: ٣٢٤، والتذكرة: ١١٧/٢.

١٤٢ – السواكن: هي العروق التي تنقل الدم إلى جهة القلب، وهي الأوردة، جامع الغرض: ٥٩٠.

١٤٣ – الضوارب: هي الشرايين، وتعني العروق الضوارب الحافظة للهواء، جامع الغرض: ٥٩٠.

١٤٤ – أ: هي على هذه.

١٤٥ – الهامة: رأس كل شيء. القاموس: ١٥١٣.

١٤٦ – عرق الجبهة: هو المنتصب ما بين الحاجبين. القانون: ٣٦٢/١، أو المنتصب في وسط الجبهة. المنصوري: ٣٢٤. وفي أ بعد عرق الجبهة زيادة: «وعرق الأرنبة».

١٤٧ – أ: وعرق.

١٤٨ – عرقا المآقين: هما عرقا مجرى الدمع في زاوية العين ممّا يلي الأنف.

١٤٩ – عرق الأرنبة: وهو عرق الأنف، وهو غير ظاهر، وإنّما حين يدخل المبضع من أرنبة الأنف إلى الموضع الذي إذا غمز عليه بالإصبع أحسّ بأنه منحاز بعضه عن بعض. المنصوري: ٣٢٥.

١٥٠ – عرقا الصدغين: عرقان ملتويان على الصدغين. المنصوري: ٣٢٤. والصدغ: ما بين العين والأذن، والشعر المتدلي على هذا الموضع، والأصدغان: عرقان تحت الصدغين.

١٥١ – في أ بزيادة: وشريانان خلف الأذنين.

١٥٢ – الودجان: عرقان في العنق. المنصوري: ٣٢٥. القاموس المحيط: ٢٦٧.

١٥٣ – الجهارك: كلمة فارسية، تعني أربعة، وهنا تعني أربعة عروق، في الشفتين.

١٥٤ – الحنك: باطن أعلى الفم من داخل، أو الأسفل من طرف مقدم اللحيين. القاموس المحيط: ١٢١.

١٥٥ – اللحي: منبت اللحية، شعر الخدين والذقن. القاموس المحيط: ١٧١٤. وفي المنصوري: ٥٦٧ «منبت اللحية من الإنسان، وجمعها ألح ولحيّ. واللحيان: العظمان اللذان فيهما الأسنان من كلّ ذي لحي. وفي الأصل: اللحي الأول، والزيادة من أ.

١٥٦ – في الأصل: عروق، والمثبت من أ.

اليدين القيفالان[157]، وهما عرقان على الجانب الوحشي من الزند[158] الأعلى[159]، والأكحلان[160] وسط المأبط[161]، والباسليقان[162] في الجانب الإنسي من الزند الأسفل[163]، وحبلا الذراع [وهما طرفا القيفالين، ويوجدان في الزند الأعلى، والباسليقان الإبطيان وهما شعبتان من الباسليقين الأعليين، هما في ميل إلى الجانب الإنسي من الأعليين][164]، والباسليقان العاليان، والأسيلمان[165]، والشريانان اللذان[166] بين الإبهام والسبابة[167]، وفي الرجلين عرقا[168] النسا[169]؛ والصافنان[170]، وعرقا مأبضي[171] الركبتين[172].

فأمّا كيفية فصد هذه العروق:

فإنّ الذي في نواحي الرأس والعنق في الجملة[173] فتكون بوضع العصابة على الرقبة، وتتصل من جهة القفا حتى يتبيّن العرق المفصود[174].

---

١٥٧ - القيفالان : مثنى قيفال، في كل يد واحد، ويقع القيفال عند المرفق من اليد، موضوع من الجانب الوحشي، ويجيء إلى اليد من ناحية الكتف. المنصوري : ٣٢٤.

١٥٨ - الزند : موصل طرف الذراع في الكف، وهما زندان. القاموس المحيط : ٣٦٤.

١٥٩ - في أ زيادة : ويسميان الكفين.

١٦٠ - الأكحلان : مثنى أكحل، في كل يد واحد. عرق في اليد، أو هو عرق الحياة. القاموس المحيط : ١٣٦٠. وهو شعبة من عرق الباسليق، وشعبة من القيفال، يتحدان فيصير منهما الأكحل، وموضعه الوسط بين هذين. المنصوري: ٣٢٤.

١٦١ - أ : المأقين مكان المأبطين.

١٦٢ - الباسليقان : مثنى باسليق، في كل يد واحد، وهو العرق الموضوع في الجانب الإنسي، ويجيء إلى اليد من ناحية الإبط، وهو العرق الإبطي المسمّى الوريد القاعدي. المنصوري: ٥٤٣.

١٦٣ - أ : الباسليقان الأعليان وهما في الجانب الإنسي على الزند الأسفل.

١٦٤ - ما بين معقوفتين ساقط من الأصل، والزيادة من أ.

١٦٥ - الأسيلمان : مثنى أسيلم، في كلّ يد واحد، وهو العرق الموضوع على ظهر الكف، بين الخنصر والبنصر. المنصوري : ٣٢٤.

١٦٦ - في الأصل : اللذين، وهو خطأ نحوي.

١٦٧ - في أ زيادة : والمشهور فصد الأيسر منهما.

١٦٨ - أ : عرق.

١٦٩ - النسا : عرق من الورك إلى الكعب، موضعه عند العقب من الجانب الوحشي. المنصوري : ٣٢٤، والقاموس المحيط: ١٧٢٥. وفي أ زيادة: وهما عرقان في وحشي الساقين.

١٧٠ - الصافنان : مثنى صافن، في كل رجل واحد، وموضعه عند الكعب من الجانب الإنسي، المنصوري : ٣٢٤.

١٧١ - في الأصل : مأبطي: وهو تحريف لمأبض: لأنّ المأبط : ما تحت الإبط، والمأبض من الركبة باطنها. ينظر القاموس المحيط: ٨٢٠، والمنصوري : ٥٦٨.

١٧٢ - في الأصل : الركبتان، وهو خطأ نحوي.

١٧٣ - في عقيلة العقلاء : «فصد عروق الرأس التي في الجبهة والصدغين والعرقين اللذين خلف الأذنين. والتي في المأقين وأرنبة الأنف وتحت اللسان والودجين» مكان «في نواحي الرأس والعنق في الجملة». عقيلة العقلاء: الورقة: ١٤٢ ب.

١٧٤ - ينظر المختصر الفارسي : الورقة ٩٩ ب.

وفصد عرقي الهامة والجبهة بالآلة المسماة بالفاس، أمكنُ من فصدها بالمبضع[175] وعرق الجبهة هو الحدّ بين الحاجبين، وعرق الأرنبة يفصد[176] في الموضع الغضروفي من موضع الأنف[177]، الذي إذا جسّ رئي مستقيمًا[178].

والجهارك كلمة فارسية، تفسيرها أربع عروق[179]، وهي في الشفتين، في العليا اثنان، وفي السفلى اثنان[180].

والتي في المآقين لا يجب أن[181] يغور المبضع في فصدها [خيفة من إحداث الناصور][182]. والشريانان اللذان[183] في الصدغين قد يسلان، وقد يكويان، وقد يبتران[184].

والودجان الظاهران يجب أن يكون تقييدهما بإمالة العنق إلى ضد[185] الجهة التي يكون فيها الفصد[186]، ويطلبان نحو القفا. ويهرب من العروق التي تظهر في مقدم العنق، فإنَّ هناك عرقين آخرين[187] يسمّيان الودجين

---

١٧٥ – في عقيلة العقلاء : ١٤٢ ب : «الفصد بالمبضع أسلم: لأنّ الفاصد يحكم على الفصد، ويشق بالمبضع القسط المحتاج إليه. وفيه عن الفصد بالفأس: أن يوضع فم الفأس على موضع العرق المنتصب في الجبهة... وأنا أرى أن فصده بالمبضع أسلم من فصده بالفاس. والفأس: نوعٌ من أنواع المباضع التي تستخدم في عملية الفصد، يفصد به عرق الجبهة. ينظر شكله في عقيلة العقلاء، الورقة: ١٥٣.

وفي المختصر الفارسي، الورقة : ١٠٠ : «أن تخنقه حتى يظهر العرق، وتضع شوكة الآلة التي تسمّى الفأس على العرق، وتضرب من فوق بطرف الانملة، وبمبضع عريض، فتخرج الدم مقدار الحاجة، ثمَّ حل الخناق واربطه.

١٧٦ – في أ بزيادة : طولاً.

١٧٧ – أ : يفصد طولاً في الموضع الغضروفي من طرف الأنف.

١٧٨ – أ : إذا جس وخصوصًا بعد المراهقة وجد منقسمًا بقسمين، وفي عقيلة العقلاء : الورقة : ١٤٣ : «وأمّا عرق الأرنبة فينبغي أن يفصد طولاً في الموضع الغضروفي من طرف الأنف، وهو الذي إذا جُسّ... وجد منقسمًا بقسمين»، وفي المختصر الفارسي الورقة: ١٠٠: فصده بأن تخنقه، وامسك الأنف بيدك اليسرى، وتأخذ مبضعًا رقيقًا طويلاً، وتغرزه في وسط الأرنبة على استقامة، وتمحص بيدك: لأنّ هذا العرق يدرك بالجس.

١٧٩ – أ : الأربعة عروق.

١٨٠ – ينظر عقيلة العقلاء : الورقة : ١٤٣. وفي المختصر الفارسي : الورقة ١٠٠ ب : «وكيفية فصدهما أن تجلس العليل أمامك، وشدّ رأسه بعمامة، وحول شفته، فترى عرقًا عن يمين الشفة،والأخرى عن يسارها، فإن اختلفا عليك لكثرة العروق التي هناك، فابدأ بأعظمهم. وكذلك تفصل بالعرقين اللذين في الشفة العليا. وأمّا العادة فيبدأ بالعروق في الشفة السفلى.

١٨١ – أ : واللذان بالمآقين يجب أن لا .. وجاءت العبارة في الأصل : والتي في المآقين لا يجب أن يغور المبضع في فصدها. فأمّا كيفية إحداث الناصور»، والمثبت من عقيلة العقلاء: الورقة: ١٤٣.

وفي القانون : ١/٣٦٢ : ويجب أن لا تغور المبضع فيهما، فربما صار ناصورًا، وفي المختصر الفارسي: الورقة: ١٠٠: «أن تفصدهما وأنت واقف على رأس العليل بمبضع عريض منحرف إلى الطول بعد الخنق، وتخرج من الدم بقدر الحاجة، ثمّ تشدّهما بقطعة ليّنة».

١٨٢ – في ا : حقيقة مكان خيفة.

١٨٣ – في الأصل : اللذين، وهو خطأ نحوي.

١٨٤ – في القانون . ١/٣٦٤ : «وأمّا الشرايين التي في الرأس، فمنها شريان الصدغ، قد يفصد وقد يبتر، وقد يسلّ، وقد يكوى».

١٨٥ – ا : خلاف.

١٨٦ – ا : التي فيها الفصد.

١٨٧ – ا : وتهرب من العروق التي تظهر في مقدم العنق عرقين اخرين.

الغائرين. فمن فصدهما فقد ذبح المفصود، والاحتراس من فصدهما[188] يكون بالميل نحو القفا: ليطلب الودجين الآخرين[189].

وكيفية فصد العروق التي في اليدين فقد ذكرناها عند ذكرنا كيفية الفصد الكلّي[190].

وإذا فصد الأسيلم، وهو عرق بين الخنصر والبنصر، فيجب أن يربط فوق المعصم على بُعدٍ من الكوع بأربع أصابع[191]، وإن تعسَّر خروج الدم، فلتوضع اليد في ماءٍ فاتر: ليسهل خروج الدم[192]، وكذلك الحال في فصد الشريانين اللذين بين الإبهام والسبابة[193].

فأمّا كيفية فصد عرق النسا فيكون بنُوار[194] يربط على ترتيب[195] من لدن الورك، بعد أن يربط الوسط جميعه، ثمَّ ينزل منه[196] إلى الفخذ من المفصود، ويتجاوز[197] مفصل الركبة، واربط بعد لفّه على نصف الساق أيضًا، وشد بعصابة دون النوار[198]، وافصده في الجانب الوحشي من الساق، وإن وجد وإلا فصدت إحدى شعبه[199] التي بين الخنصر والبنصر من الرجل والتي يليها[200]. والصافن، يؤمر المفصود بالوقوف على الرجل المفصودة معتمدًا على كرسي أو حجر[201] لتعلق الأخرى من الأرض، ويطلب من الأيسر[202] من الساق، حيث طرف الساق

---

١٨٨ - ينظر عقيلة العقلاء: الورقة: ١٤٣. وقد نسب القول: «من فصدهما فقد ذبح المفصود». لجالينوس.

١٨٩ - في القانون: ١/٣٦٣: «ومن هذه الأوردة الوداجان... وأمّا كيفية تقييده فيجب أن يميل فيه الرأس إلى ضد جانب الفصد: ليثور العرق، ويتأمّل الجهة التي هي أشدّ زوالاً، فيؤخذ من ضد تلك الجهة، ويجب أن يكون الفصد عرضًا لا طولاً». وفي المختصر الفارسي: الورقة ١٠٠: «أن يشدّ تحتهما في العنق برباط، ويجلس العليل على كرسي، ويقف الفاصد على رأسه، ثمَّ يفصده إلى الطول واسعًا قليلاً، وتخرج من الدم قدر الحاجة، وتفعل بالعرق الآخر كذلك وتشدّهما شدًّا مبسوطًا». وجاءت العبارة في أ: «في طلب الودجين الآخرين أعني الظاهرين اللذين تقدّم ذكرهما، وأكثر فصد الودجين يكون عرضًا».

١٩٠ - ينظر الباب الثالث من هذا الكتاب.

١٩١ - أ: بزيادة: ويفصد العرق.

١٩٢ - في المختصر الفارسي: الورقة ١٠١: «أن تشدّ معصم اليد بعد أن تتركها في الماء الساخن. حتى تنتفخ العروق وتلين، لفصده على تحريف قليلاً، ولا تمعن بالمبضع، ثمّ تعيد اليد إلى الماء الحار، فترى الدم يجري فيه. وجاءت العبارة في أ: ليسهل جرية الدم.

١٩٣ - ينظر عقيلة العقلاء: الورقة ١٤٤، والمنصوري: ٣٢٩.

١٩٤ - النوار: قطعة قماش من القطن. ينظر عقيلة العقلاء: ١٤٤ ب.

١٩٥ - أ: على توالي واتصال.

١٩٦ - أ: يستمر النوار منه.

١٩٧ - أ: ويتجاوز بالربط بالنوار.

١٩٨ - أ. بزيادة: وأعني تحته ممّا يلي القدم وتطلب بذلك العرق.

١٩٩ - في الأصل: أحد شعبه، والمثبت من أ.

٢٠٠ - في المختصر الفارسي: الورقة ١٠١ ب: «تأمر العليل يدخل الحمام، وتشدها فيه من لدن الورك».

٢٠١ - أ: اجْرَة، وإن خيف تزلزل الكرسي ليتعلق بالرجل الأخرى من الأرض فيكون الاعتماد على المفصودة وحدها حتى يملأ من الدم ويطلب العرق إلى فوق الكعب بأصابعك الأربع بعمامة رقيقة، فإذا ظهر العرق فافصده على أي حالة أمكنك، فإنه موضعٌ مأمون، والتحريف أفضل، وما يظهر إلاّ في القليل من الناس، فإن لم يظهر فافصد إحدى شعبه، وهي التي تظهر في ظهر القدم نحو الخنصر والبنصر. وجاءت العبارة في أ: بين الخنصر من الرجل والإصبع التي تليها.

٢٠٢ - أ: ويطلب العرق في الجانب الإنسي.

التي تسميه العامّة كعبًا، فإن وجد وإلاّ فصدت إحدى شعبه التي في إبهام الرجل[203].

وعرقا المأبضين[204] يربط فوقهما ويطلبان في موضع على الركبة[205]، فجملة العروق المفصودة على الأكثر ثلاثة وأربعون[206] عرقًا.

وقد ذكر بعضهم أنّ وراء الأذنين عرقان يفصدان[207] لقطع النسل[208]، وأنكر ذلك جالينوس[209]، ومن يتبعه.

الباب السادس

في العلل التي يفصد لها كلّ واحد من هذه العروق

يفصد عرق الهامة لقروح الرأس والسعفة[210] والصداع[211] المسمى خودة[212]. ويفصد عرق الجبهة

---

٢٠٣ - ينظر عقيلة العقلاء : ١٤٤ ب. وفي المختصر الفارسي : الورقة ١٠١ : «يدخل العليل رجله في الماء الحار، وتدلكه، ثمّ تشدّ فوق مفصل الرجل، وافصده تحريفًا، وتتشعب منه شعب في وجه الرجل، فإن لم يظهر في موضعه فصد في أوسع تلك الشعب، وفصد في موضعها أفضل وأسلم.

٢٠٤ - أ : بزيادة : أعني مأبضي الركبتين يربط من فوقها أعني أسفل الفخذ.

٢٠٥ - في المختصر الفارسي : الورقة ١٠١ : «وفصده بأن يدخل العليل رجله في الماء الحار، ويكثر عليه الدلف حتى يدر العرق ثمّ تشدّ فوق مفصل الركبة»؛ وفي أ : على مفصل الركبة.

٢٠٦ - في الأصل : وأربعين، وهو خطأ نحوي.

٢٠٧ - في الأصل : تفصد، والمثبت من أ.

٢٠٨ - في أ زيادة : أي إنّ فصدهما يقطع النسل.

٢٠٩ - في القانون : ٣٦٢/١ : «وينكر جالينوس ما يقال : إن عرقين خلف الأذنين يفصدهما المتبتلون ليبطل النسل».

٢١٠ - السعفة : مرض جلدي فطري،يتميّز بلطخ حلقية خضابية، قد تتغطّى بحراشيف أو حويصلات تشبه القراع، وتصيب رأس الطفل ووجهه. جامع الغرض: ٥٧٠، وفي المنصوري: ٦٥٨: «وتدعى داء القرع، أو السعفة الجازة، وسمّاها صاحب مفيد العلوم: الباذشام، أو النبك، وهي مرض فطري يسبّبه نوعٌ من الفطريات، يسمّى الفطريات الشعرية الجازة، ويصيب الأطفال خاصّة، ويتصف بسقوط شعر الطفل بشكل بقعة تكون قليلة الشعر، وسخة متقشّرة الجلد في فروة الرأس، ويكون لون الجلد أحمر، وهذا ما دعاهم لتسميتها بالسعفة الحمراء، وإذا ما وقع شيء من الشعر الساقط على رأس طفل آخر أصابه بالعدوى والسعفة قد تكون وقتية، حيث يعود الشعر إلى النمو، أو تكون صعبة دائمية، فتسمّى الصلع الدائم».

٢١١ - الصداع : ألم في أعضاء الرأس، وسببه تغيّر مزاج دفعة، واختلافه، أو تفرّق اتصال، أو اجتماعهما معًا. القانون: ٤٣/٢. وفي جامع الغرض: وجع في الرأس تختلف أسبابه وأنواعه، وسبل علاج مواضع وجعه، الذي يقترن بعدّة أمراض أو اضطرابات تزيد أو تقصر مدّة مكثه، وتكرار الامه الواصلة من أغطية الدماغ والشرايين والأوردة في سطح الجمجمة.

٢١٢ - في القانون : ٧٢/٢ : يسمّى بيضة أو خودة: لاشتماله على الرأس كلّه،وهو صداعٌ لابث ثابت مزمن، وتهيج صعوبته كلّ ساعة، ولأدنى سبب من حركة أو شرب خمر، أو تناول مبخر، ويهيجه الصوت الشديد. وفي القانون: ٣٦٢/١: العرق الذي على الهامة يفصد للشقيقة وقروح الرأس.وفي أ : المسمّى بالبيضة.

وأورد في عقيلة العقلا. : الورقة : ١٤٥ : ثمانية فوائد لفصد عرق الهامة قروح الرأس، والسعفة، والصداع، يقطع مادة السبل، يقوّم عصب النور للعين، ينفع من الجرب الحادث في الأجفان، يشفي من الشقيقة المزمنة، يزيد في الذكر، ينفع من القمل الحادث في الأجفان ويمنعه من التولّد. وفي المنصوري: ٢٢٦: «يفصد في السعفة والقروح الرديئة في الرأس».

للسدر[213]، وثقل الرأس، وغلظ الجفون أيضًا[214]. وعرق المآقين للسبل[215]، وجرب الجفون[216]، والرمد[217] العتيق[218].

وعرق الأرنبة للبثور[219] في باطن الأنف[220]، والكلف[221]، وكمودة البشرة[222]، ونتن رائحة

---

٢١٣ - السدر : الدوار يعرض لراكب البحر، وسدر : تحيّر بصره من شدّة الحر. المنصوري : ٥٥٥، وفي ذيل التذكرة: ٤٨/٣: «السدر من أمراض الرأس، وحقيقته انسداد منافذ الروح الصاعد إلى الدماغ بأخلاط غليظة، لا في الغاية، وإلاّ جاءت السكتة، وهو في الدماغ كالخدر في باقي الأعضاء».

٢١٤ - في القانون : ٣٦٢/١ : «عرق الجبهة... فصده ينفع من ثقل الرأس، وخصوصًا في مؤخّره، وثقل العينين، والصداع الدائم المزمن»، وفي المنصوري: ٣٢٦: «يفصد في العلل المزمنة في الوجه والعين بعد فصد القيفال»، وذكر في عقيلة العقلاء: الورقة: ١٤٥ عشر منافع: ينفع من الصداع، السدر، ثقل الرأس، أوجاع العين، من ابتداء الانتشار، الصداع العارض في الرأس، القروح العارضة في الوجه والرأس، داء الثعلب، داء الجبة، الكلف والسعفة العارضة في الوجه والرأس،من الجرب والسبل الذي يعرض في العين». وفي المختصر الفارسي: الورقة ١٠٠ «ينفع من علل الوجه المزمنة كالسعفة والقروح».

٢١٥ - السبل : غشاوة تعرض للعين من انتفاخ عروقها الظاهرة في سطح الملتحمة والقرنية، وانتساج شيء فيما بينها، كالدخان، وسببه امتلاء تلك العروق. وفي جامع الغرض: ٥٦٦: داء في العين، يسبّب غشاوة كأنّها نسيج العنكبوت، وتظهر العروق في العين حمراء، ويحدث تورّم على سطح الملتحمة والقرنية من طبقات العين، يصاحب ذلك حمرة وجه، وضربان في الصدغين ودمع وحكّة. وينظر النزهة في تشحيذ الأذهان: ١٠٤/٣، والذيل: ٥١/٣، والقاموس المحيط: ١٣٠٨، والقانون: ٢١١/٢.

٢١٦ - جرب العين : هو التراخوما المعروفة، ويعرفه الأطباء باسم الرمد الحبيبي، مرض معدٍ يصيب ملتحمة العين وقرنيتها، ويتصف بارتشاحات خلوية، وبظهور حبيبات صغيرة كروية، تنتشر على سطح منظمة الجفن العلوي، ومنشؤها في كثير من الأحيان في الطبقة العميقة من الملتحمة، وتتسبّب عن فيروسات مرتشحة، ويتميّز المرض بحدوث ضمور وتندّب في الطبقة السطحية والعميقة من الملتحمة، وتشوّه في الجفن، وسقوط الأهداب، ومن ثمّ ضعف في البصر. المنصوري: ٦٥١، وجامع الغرض: ٥٣٣، وفي الطب القديم: الجرب: خشونة الأجفان، ولذعها، وهو ثلاثة، ما يشبه حب التين ملتصقًا مستديرًا محددًا، ومادته فساد الدم وغليانه. ونوعٌ يسمّى الحصفي، أبيض الرؤوس ينتشر عنه كالنخالة،ونوعٌ منبسط، لا يدرك معه إلا الخشونة، ومادتهما خلط حريفي. ينصب من الدماغ. النزهة في تشحيذ الأذهان: ١٠٩/٢، وينظر القانون: ٢٢٨/٢.

٢١٧ - الرمد : هو ما يُعرف بالتهاب ملتحمة العين، وهو إمّا وقتي بسبب دخول أجسام غريبة داخل العين، وإمّا أن يكون التهابًا جرثوميًّا يسبّبه نوعٌ من الجراثيم، تسمّى المكورات البنية، وهذه تعمل على تقيّح الملتحمة، لذلك يسمّون الرمد بالرمد الصديدي. المنصوري: ٦٥٧، وجامع الغرض: ٥٥٩. في أ : الأرماد العتيقة.

٢١٨ - في القانون : ٢٦٢/١ : منفعة فصدهما في الصداع، والشقيقة، والرمد المزمن، والدمعة، والغشاوة، وجرب الأجفان، وبثورها، والعشا. وفي عقيلة العقلاء: الورقة: ١٤٦ : «ست منافع، من الظفرة الناشئة على الطبقة اللحمية، من السبل وجرب الجفون والأرماد العتيقة، يذهب بالكلف والنمش العارضين في الوجه، ينفع من الصداع، يقوّم أشفار العين، ويمنع الشعر الزائد من أن ينبت في الأشفار، يذهب بمادة الناصور العارض في الماق». وفي المختصر الفارسي: الورقة ١٠٠ «للجرب والحمرة والسبل وأمراض الوجه». وينظر كامل الصناعة: ٤٦١/٢.

٢١٩ - البثور : جمع بثرة، وهي نفخة أو خرّاج مملوء ماء أو صديدا، وربما يرافقه صديد أو نفاط أو نتوء. جامع الغرض: ٥٢١، وينظر التذكرة: ٣٨/٢.

٢٢٠ - في أ زيادة : وبخر الأنف ونتن الرائحة.

٢٢١ - الكلف : شيء يعلو الوجه كالسمسم، فيغيّر لون البشرة. جامع الغرض : ٦١٤.

٢٢٢ - الكمودة : تغيّر اللون، وذهاب صفائه. القاموس المحيط : ١٤٠٣، وجاءت في أ : كدر.

الفم[٢٢٣]، وقد يحدث فصد عرق الأرنبة لأجل[٢٢٤] حمرة في الوجه تشبه حمرة السعفة، وربما أبطأ زوالها[٢٢٥].

والجهارك يفصد[٢٢٦] للبواسير في الشفتين وأورام اللثة أيضًا[٢٢٧].

وشريانا الصدغين يفصدان للشقيقة الصعبة[٢٢٨].

والعروق والشرايين التي خلف الأذنين تفصد للقروح في مؤخر الرأس، والسدر، وثقل الحركات الكائن عن امتلاء دموي في البطن المرخي الخلفي[٢٢٩] بعد فصد القيفال[٢٣٠]، وإلاّ كان الفصد داعية جذب الاستفراغ.

---

٢٢٣ – ونتن رائحة الفم ساقطة من أ.

٢٢٤ – لأجل: ساقطة من أ.

٢٢٥ – في القانون ١: /٣٦٣: «العرق الذي في الأرنبة... ينفع فصده من الكلف، وكدورة اللون، والبواسير والبثور التي تكون في الأنف، والحكّة فيه، لكنه أحدث حمرة لون مزمنة تشبه السعفة، ويفشو في الوجه فتكون مضرّته أعظم من منفعته كثيرًا». وفي عقيلة العقلاء: الورقة: ١٤٦: «أربع منافع... من أوجاع العين والاحتراقات التي تكون في الخدّين، وينفع من البواسير والبثور والحكّة التي تكون في باطن الأنف، وتزيل نتن رائحة الأنف، ويزيل الكلف وينقّي البشرة وحمرة الوجه التي تشبه السعفة، وفي المختصر الفارسي الورقة: ١٠٠: «ينفع من الحمى الحادّة، والصداع الشديد، ومن أمراض الوجه كالسعفة الحمراء، وغيرها». وينظر كامل الصناعة: ٤٦١/٢.

٢٢٦ – كلمة يفصد ساقطة من أ.

٢٢٧ – في القانون: ١/ ٣٦٣: «الجهارك... ينفع فصدها من قروح الفم والقلاع، وأوجاع اللثة، وأورامها واسترخائها أو قروحها والبواسير والشقوق فيها»، وفي عقيلة العقلاء: الورقة ١٤٦: «خمس منافع لفصد الجهارك: من البواسير في الشفتين، ومن أورام اللثة، ووجع الغمور بسيلان الدم منها، ومن القروح في الشفة ومن البثور فيها، ومن الامتلاء في الوجه وينفع من الصداع. كما ذكر أن إدمان فصدهما يسرع وقوع الأسنان والأضراس، ويغيّر رائحة الفم، ويصفّر الأسنان. وفي المختصر الفارسي: ١٠٠ب: وينفع فصدها من القلاع في الفم، وفساد اللثة، والقروح الردية، وشقاق الشفتين، وقروح الأنف.

وجاءت العبارة في أ: وأورام اللثات وسيلان الدم منها، وكذلك يفصد عرق اللثة أيضًا.

٢٢٨ – في القانون: ٣٦٢/١، ذكر فوائد فصد عرقي الصدغين وعرقي المآقين معًا، وقد ذكرناها في الحاشية ٢١٨. وفي عقيلة العقلاء الورقة ١٤٥ ب ذكر ثلاثة منافع: من الصداع الدائم والشقيقة الصعبة، والنوازل الدموية الحارة التي تصب إلى العين، وينفع من الجرب، ومن ثقل السمع. وفي المختصر الفارسي: الورقة ١٠٠: «وفصدهما من الشقيقة المزمنة، والصداع الصعب، والرمد الدائم، وسيلان الفضول الحادة إلى العين». وفي المنصوري: ٢٢٦: «يفصدان في الشقيقة الصعبة والصداع الصعب، والرمد الدائم. وربما سلاً وبترا». وفي ا: زيادة: والنوازل الدموية إلى العينين.

٢٢٩ – ا: البطن الخلفي من بطون الدماغ.

٢٣٠ – في القانون: ٣٦٢/١: «ثلاثة عروق صغار موضعها وراء ما يلحق طرف الأذن عند الإلصاق بشعره، وتفصد من ابتداء المآق، وقبول الرأس لبخارات المعدة، ومن قروح الأذن والقفا ومرض الرأس. وفي القانون: ٣٦٤/١: «والشريانان اللذان خلف الأذنين يفصدان لأنواع الرمد، وابتداء الماء، والغشاوة والعشا، والصداع المزمن، ولا يخلو فصدهما عن خطر، ويبطؤ معه الالتحام. وفي عقيلة العقلاء الورقة ١٤٥ ب: ست منافع: من الشقيقة الصعبة، والبثور التي تكون في جلدة الرأس، ومن ابتداء الخنازير الحادثة في الرقبة؛ لأنه يقطع مادتها، ومن ثقل الحركات الكائنة على امتلاء دموي في البطن المؤخر من بطون الدماغ بعد فصد القيفال، ومن القروح في الرأس والوجه، ومن الرعاف الشديدالدائم، ومن القروح والبثور التي تعرض في باطن الأذن. وفي المختصر الفارسي الورقة: ٩٩ب: «وفصدهما ينفع من النزلات المزمنة والشقيقة والسعفة وقروح الرأس الردية».

وأمّا العرق الذي في باطن الحنك، الذي تحت اللسان، فيفصد في البثور التي في الفم واللوزتين[٢٣١].

والعرق الذي في باطن اللسان[٢٣٢] يفصد للأورام الحارّة في اللسان[٢٣٣]، والذبح في الحلق[٢٣٤] أيضًا[٢٣٥].

وأمّا عرق الذقن فيقال إنّ فصده ينفع من البخر[٢٣٦]. والودجان[٢٣٧] يفصدان للجذام[٢٣٨]، والأمراض السوداوية[٢٣٩]، والاحتراق، وخشونة الصوت[٢٤٠]، والبحّة[٢٤١] المزمنة[٢٤٢].

والعرق الذي خلف الكبد[٢٤٣] يفصد للمستسقيين[٢٤٤] الذين يحتاجون إلى إخراج الدم، وهم الذين كان سبب

---

٢٣١ - في القانون: ١/٣٦٣: «العرق الذي تحت اللسان على باطن الذقن يفصد في الخوانيق وأورام اللوزتين. وفي عقيلة العقلاء: الورقة ١٤٥ب: ست منافع: يقوّم اللثة والأسنان والغمور، ويذهب بالقروح والبثور التي تعرض في الفم، وينفع من اللوزتين، ومن الناصور العارض في المآقين، وينفع من الخنازير العارضة في العنق، وينفع من وجع الحلق والسعال.

٢٣٢ - أ: اللسان نفسه.

٢٣٣ - أ: لأورام اللسان الحارة.

٢٣٤ - أ: وللذبح أيضًا.

٢٣٥ - في القانون: ١/٣٦٣: «يفصد لثقل اللسان الذي يكون من الدم». وفي عقيلة العقلاء: الورقة: ١٤٧: «يفصد لأورام اللسان الحارّة والريح».

٢٣٦ - في القانون: ١/٣٦٣: عرق عند العنفقة [ما بين الشفة السفلى والذقن] يفصد للبخر. وينظر عقيلة العقلاء: الورقة: ١٤٧.

٢٣٧ - أ: الودجان الظاهران.

٢٣٨ - الجذام: ويسمّى داء الأسد، علّة تتآكل منها الأعضاء، وتتساقط، كتجذّم الأصابع وتقطّعها، أو فقدان الأعضاء أو بعضًا منها وتشوّهها، والمصاب هو المجذوم. جامع الغرض: ٥٣٢، والمنصوري: ٦٥٠، والقانون: ٣/٦١١، وغاية الإتقان: ٤٢٢، والتذكرة: ٢/٧٥.

٢٣٩ - أ: أصحاب السوداء.

٢٤٠ - في عقيلة العقلاء: اللسان.

٢٤١ - في أ: البخر المزمنة.

٢٤٢ - في القانون: ١/٣٦٣: «الودجان، وهما اثنان يفصدان عند ابتداء الجذام والخناق الشديد، وضيق النفس، والربو الحاد، وبحّة الصوت في ذات الرئة، والبهق الكائن من كثرة دم حار، وعلل الطحال والجنبين. وفي عقيلة العقلاء: الورقة: ١٤٧: تسع منافع لفصد الوداجين: من المجذومين، وأصحاب السوداء والاحتراقات، وخشونة اللسان، والبحّة المزمنة، وينفع من الريحة العصبية، ومن الخنازير، ومن القروح في الرأس والوجه، ومن داء الثعلب والحمّة، ومن أورام الرأس، ومن قلّة الاستنشاق، ومن الصداع والشقيقة. وينفع من انتشار الشعر. وفي المنصوري: ٣٢٦، ذكر فائدتين، عند شدّة ضيق النفس، وفي ابتداء الجذام. وفي المختصر الفارسي: الورقة ١٠٠: «وفصدهما ينفع من ابتداء الجذام وضيق النفس، والأورام السوداوية على سطح البدن، والقروح الردية».

٢٤٣ - أ: على مكان خلف.

٢٤٤ - المستسقون: المصابون بمرض الاستسقاء، ومعناه في اللغة: ماء يقع في البطن. القاموس المحيط: ١٦٧١، وفي الطب القديم: مرض مادي سببه مادة غريبة باردة، تتخلّل الأعضاء، وتربو فيها، إمّا الأعضاء الظاهرة كلها، وإمّا المواضع الخالية من النواحي التي فيها تدبير الغذاء، والأخلاط. وأقسامه ثلاثة: لحمي: تتسبّب عن مادة مائية بلغمية تفشو مع الدم في الأعضاء، زقي: مادة مائية تنصب إلى فضاء الجوف الأسفل، وما يليه، طبلي: مادة ريحية تفشو في تلك النواحي. القانون: ٢/٦٥١، وينظر ذيل التذكرة: ٧٢.

وفي الطب الحديث: الاستسقاء، ويدعى الحبن، وهو داءٌ يتصف بانصباب كمية مختلفة الحجم من السائل المصلي في جوف غشاء البريتون المغلّف للأمعاء، ومن علاماته، تضخّم حجم البطن، وشعور المصاب بوجود سائل كالماء في جوفه، ويحسّ به في أثناء انحنائه خاصّة، وفي أثناء تحرّكه بشدّة كالركض مثلا، وإذا استلقى على قفاه أحسّ بأنّ خاصرتيه قد انتفختا، واندفعت سرّته للأمام، هذا عدا شعوره بالتعب والخفقان وضيق النفس وغير ذلك. المنصوري: ٦٤٩، وينظر جامع الغرض: ٥٠٨.



الاستسقاء فيهم خنق الدم لحرارة[٢٤٥] الكبد الغريزي[٢٤٦].

والذي على الطحال ينفع[٢٤٧] من علل الطحال والأورام التي تعتريه[٢٤٨].

والقيفالان [ينفع فصدهما من جميع أمراض الرأس][٢٤٩] وأعالي البدن الامتلائية[٢٥٠] كالخوانيق[٢٥١] والذبحة[٢٥٢] والبرسام الحار[٢٥٣] وخاصّةً من الدم[٢٥٤].

والباسليقان [ينفع فصدهما][٢٥٥] من أمراض آلات النفس، كالشوصه[٢٥٦] وذات الرئة[٢٥٧]، وعسر النفس،

---

٢٤٥ – أ : بخار مكان حرارة.

٢٤٦ – ينظر القانون : ١/٣٦٤.

٢٤٧ – أ : ينفع فصده.

٢٤٨ – ينظر القانون : ١/٣٦٤.

٢٤٩ – في الأصل من جميع الرأس، والمثبت من أ.

٢٥٠ – أ : الامتلائية وخاصّة من الدم.

٢٥١ – الخوانيق : لفظٌ أطلقه القدماء على التهابات شراع الحنك واللوزتين واللهاة، وما يحيط بفوهة البلعوم، وهي أنواع عديدة، منها البسيطة، وأشهرها الخناق النزلي، وهو التهاب الغشاء المخاطي البسيط، ويبدو بلونه الأحمر، وإذا تكوّن راسب أبيض على الغشاء نفسه دعي الخناق اللبي، أمّا إذا تقيّحت اللوزة المجاورة أصبحت مقرًّا لخراجة حقيقية، ودعي الالتهاب حينذاك الخناق الفلغموني، وجميع هذه الالتهابات تبتدي بحمى وصداع ودعث عام، وبصعوبة البلع، وانتفاخ العقد اللمفاوية، وهناك الخناق الجرثومي، ويدعى الخناق الديفتريائي، أو الدفتيريا. المنصوري: ٦٥٤، وينظر القانون: ٢/٣٤٢.

٢٥٢ – ينظر القانون : ٢/٣٤٢، وفي كامل الصناعة : ٢/٣٠٨ : «الذبحة ورم حار يعرض إمّا في الحلق وإمّا في الحنجرة، فإذا عرضت هذه العلّة فالصواب في مداواتها المبادرة إلى فصد العرق وهو القيفال».

٢٥٣ – البرسام : التهاب يعرض للحجاب أو الغشاء المحيط بالرئة، لذا يسمّى أيضًا ذات الجنب، ويحدث فيه للمريض الهذيان والتهاب في نسيج الرئة أو فصوصها، يحصل منه ارتشاح في داخل التجويف وعلى سطحه، ويكون الالتهاب حادًّا أو مزمنًا، والعلامات: نخز في الجنب، وقشعريرة يتبعها حمى وسعال ناشف. جامع الغرض: ٥٢٢، وفي المنصوري: ٦٤٩: «أطلق القدماء الاسم على حالة من حالتي المرض المعروف بذات الجنب، وهو ذات الجنب الجاف المتسبّب عن التعرّض لبردٍ شديد في غالب الأحيان، أو الحادث بعد الإصابة بالانفلونزا في حالاتٍ أخرى، ويتصف بوجع ناخس في الصدر مع سعال تختلف شدّته، وصداع، وارتفاع في درجة الحرارة، ثمّ لا تلبث الحالة أن تزول بعد أيّام». وفي القانون: ٢/٤٠٨: أورام دموية موجعة جدًّا تعرض في الحجب والصفاقات والعضل التي في الصدر ونواحيها والأضلاع، تسمّى شوصة وبرسامًا وذات الجنب.

٢٥٤ – ذكر في عقيلة العقلاء : الورقة ١٤٧ ب : أنّ فصد القيفال ينفع من الهذيان، والسدد، والدوران، وتزعزع الرأس، ومن أورامه، وقروحه، وقروح الأذن، ومن الصداع الحادث من الحرّ، ومن علل اللثة، ومن الريحة، والرعاف الدائم، ومن تقرّح الأذنين في الحرّ، ومن البواسير في الشفة، ومن الخنازير في الرقبة، ومن الرمد في العينين، ومن الفتور فيهما، ومن القروح فيهما، ومن انتشار شعر الرأس، ومن وجع الشفتين والأسنان من الحرارة، ومن وجع الشرى والجرب والحرارة العارضة في البدن والرأس. وفي المختصر الفارسي: الورقة ٩٩: «ينفع من أمراض العين». وينظر كامل الصناعة: ٢/٤٦١.

٢٥٥ – في الأصل ينفعان، والمثبت من أ.

٢٥٦ – الشوصة : وجع في البطن من ريح أو اختلاج العرق، وفي مفيد العلوم : ورم الحجاب الفاصل بين الصدر والبطن، وقد يسمّى به ورم الجنب كلّه المسمّى بذات الجنب. ويعلق الدكتور حازم البكري الصديقي: لم يرد في أيّ كتاب أنّ الشوصة ورمٌ حادٌ كما قال الرازي، ولا ورم الحجاب الحاجز كما قال صاحب مفيد العلوم. المنصوري: ٥٥٧. وينظر: جامع الغرض: ٥٨١، وذيل التذكرة: ٣/٤٥.

٢٥٧ – ذات الرئة : أو ورم الرئة : وأسبابه أحد الأخلاط والبخارات من الأعلى، إن تقدّم صداع أو ذبحة، وإلاّ فمن غيره. وعلاماته: الوجع، وضيق النفس، والعطش، والحمى، والنفث الكثير إن كانت المادة رطبة، وخفّة الحمى والناخس إن كانت باردة، وإلاّ العكس، وأمّا حمرة الوجنة والسعال والانصباب فواجب في الكل. ذيل التذكرة. ٣/٤٥، وفي كامل الصناعة. ٢/٣١٧: «ورم حار يعرض للرئة، وقد يتبعه حمى».

وأمراض الأحشاء الامتلائية، كذات الكبد، وتمدّد الكلى، وإلى أسفل البدن[٢٥٨].

والأكحلان هما ملتحمان من شعبتين، إحداهما[٢٥٩] من القيفال، والأخرى من الباسليق، وكذلك يختار فصدهما لمن يحتاج إلى نقص[٢٦٠] من جميع الجسم[٢٦١].

فأمّا حبل الذراع فذاهب مذهب القيفال[٢٦٢]، والإبطي ذاهب مذهب الباسليق[٢٦٣]، وهو بالجذب من الرجلين وأسافل البدن أشبه[٢٦٤].

والأسيلم في اليمنى يفصد لأوجاع[٢٦٥] الكبد[٢٦٦]، وفي اليسرى لعلل الطحال[٢٦٧].

والشريان الذي بين الإبهام والسبابة، وهو الذي أمر جالينوس بفصده في المنام لامرأة كان في كبدها وجع، فلمّا امتثل ذلك وفعله شفيت المرأة ممّا كانت تشكوه[٢٦٨]، وهو شديد النفع من أمراض الكبد المزمنة، وأمراض الحجاب[٢٦٩].

---

٢٥٨ – ذكر في عقيلة العقلاء : الورقة ١٤٨ منافع فصد الباسليق فقال: ينفع من الشوصة، ومن حمى الربع، ومن قروح المعدة، والأمعاء، ومن هجر أفواه العروق التي في الرئة، ومن اللبن المنعقد في البطن، ومن أورام المقعدة، ومن البواسير والقروح التي في المقعدة، ومن النتوء فيها، ومن علل الكبد، والطحال، ومن وجع المفاصل من حرارة، ومن النفخ الذي يعرض في الصدر، ومن وجع المفاصل من حرارة، ومن ذهاب الشهوة، ومن جميع العلل التي تعرض أسفل البدن. وفي المختصر الفارسي: الورقة ١٠٠ : فمنفعة فصده من العلل التي تحت العنق والصدر والبطن. وينظر كامل الصناعة الطبية: ٢/ ٤٦٠ – ٤٦١.

٢٥٩ – في الأصل : أحدهما، والمثبت من أ.

٢٦٠ – أ : نقص الكمية.

٢٦١ – في المنصوري : ٢٢٥ : «وأمّا الأكحل فليقصد إليه في العلل الحادثة في الموضعين، أو عندما يُراد ا لنقص والتخفيف عن البدن جملةً». وفي عقيلة العقلاء: الورقة ١٤٨ : ذكر أنّه ينفع من انفجار الدم، ومن النزلات، ومن الأمراض التي تعمّ جميع البدن، ومن السعال من الحر، ومن أورام الرحم، ومن امتلاء البدن، ومن نفث الدم، ومن كثرة القيء الدائم، ومن الانطلاق الكثير، ومن امتلاء العروق، ومن الامتداد والاختناق، ومن الثآليل والدماميل، ومن القروح في جميع البدن، ومن البثر في جميع البدن، ومن القروح الساعيّة، ومن الجمرة، ومن القروح التي ينبت فيها لحم زائد، وأنّه ينفع ممّا ينفع فيه فصد القيفال والباسليق. وينظر: المختصر الفارسي: الورقة ١٠٠ب.

٢٦٢ – في القانون : ١/ ٣٦٠. وحبل الذراع مُشاكل للقيفال. وفي أ : مذهب القيفال لأنّه طرفه.

٢٦٣ – في القانون : ١/ ٣٦٠. و الإبطي حكمه حكم الباسليق.

٢٦٤ – في عقيلة العقلاء : الورقة ١٤٨ ب : «في فصد حبل الذراع المنافع التي ذكرت في فصد القيفال». وفي أ : وأسافل البدن أولى على ما شهدت به التجارب.

٢٦٥ – ا : لأوجاع الكبد وضيق النفس.

٢٦٦ – في القانون : ١/ ٣٦٠ : «الأسيلم : ينفع الأيمن منه من أوجاع الكبد».

٢٦٧ – في القانون : ١/ ٣٦٠ : «الأيسر من أوجاع الطحال. وفي عقيلة العقلاء : الورقة ١٤٨ ب: فصد الأسيلم ينفع من وجع الطحال المزمن، ومن وجع الكبد المزمن، ومن وجع الرئة، والقروح العارضة فيها، ومن البواسير في المقعدة، ومن الجرب العارض في اليدين، ومن أوجاع الصّلب، والمتن. وينظر المختصر الفارسي: الورقة ١٠٠. وفي ا زيادة: وفصده من اليسرى هو المشهور.

٢٦٨ – في القانون : ١/ ٣٦٠ : أنّ جالينوس رأى في منامه كأنّ امرا أمره بفصد الشريان الذي على ظهر الكفّ ما بين السبابة والإبهام لوجع كان في كبده هو، ففعل فعوفي.

٢٦٩ – في القانون : ١/ ٣٦٠ : وهو عجيب النفع من أوجاع الكبد والحجاب المزمنة. وفي ا زيادة: وفصده من اليمنى هو المشهور.

وأمّا عرق النسا فيفصد في [وجع][270] مفصل الورك الممتد إلى القدم المسمّى عرق النسا[271]، وهو عرق.

والصافن يفصد لإدرار الطمث، ولأصحاب الشقيقة[272]، [ومأبض][273] الركبة أقوى منه في إدرار الطمث[274].

وفي القياس قد كان يجب أن يكون فصد[275] الصافن يقارب فصد النسا في نفعه من وجع الورك، ولكن الوجود[276] يشهد أنَّ فصد عرق النسا أنفع[277]، ولعلّ ذلك لمحاذاته موضع المرض[278].

فهذا ما يُقال للتي يفصد لها كلّ[279] واحد من العروق.

الباب السابع

في العلل التي ينفع منها الفصد

وينفع من أصناف سوء المزاج[280] الحار مع مادة كالحميات الحادة، والحميات الحادثة[281] عن عفونة

---

٢٧٠ - ساقطة من الأصل، والزيادة من المنصوري في الطب، ومن أ.

٢٧١ - في القانون : ٣٦٢/١ : «ومنفعة فصد عرق النسا في وجع عرق النسا عظيمة، وكذلك في النقرس وفي الدوالي وداء الفيل». وفي المنصوري: ٣٢٦ : «وأمّا عرق النسا فإنّه يفصد في الوجع الذي يمتد من لدن الورك إلى القدم». وفي عقيلة العقلاء: الورقة ١٤٩: ينفع من وجع الكبد المزمن، ومن وجع الطحال المزمن، ومن الحرارة، ومن العلّة التي يُقال لها عرق النسا. وينظر كامل الصناعة: ٤٦١/٢.

٢٧٢ - في القانون : ٣٦٢/١ : الصافن : يفصد لاستفراغ الدم من الأعضاء التي تحت الكبد، ولإماله الدم من النواحي العالية إلى السافلة، ولذلك يدرّ الطمث بقوّة ويفتح أفواه البواسير. وينظر: كامل الصناعة: ٤٦١/٢.

وفي عقيلة العقلاء : الورقة ١٤٩: «ينفع من احتباس الطمث، ومن أورام المفاصل، ومن أورام الكبد المائل إلى الرطوبة»، وفي المختصر الفارسي: الورقة ١٠١ب: «وينفع من علل الأرحام، واحتباس الطمث، وأمراض الكلى، وقروح الفخذين والساقين المزمنة، وغير ذلك».

٢٧٣ - في الأصل : مأبط.

٢٧٤ - في القانون : ٣٦٢/١ : «عرق مأبض الركبة يذهب مذهب الصافن، إلاّ أنّه أقوى من الصافن في إدرار الطمث، وفي أوجاع المقعدة والبواسير». وفي عقيلة العقلاء: «فصد المأبض ينفع من احتباس الطمث، وفصده يدر الطمث، ومن البواسير التي تكون في المقعدة، ومن الامتلاء من كثرة المني، ومن أوجاع الصافن، ومن حمّى الربع المائلة إلى الحرارة»، وفي المنصوري: ٣٢٦: «وأمّا العرق الذي في مأبض الركبة، والعرق المسمّى الصافن، فإنهما يفصدان إذا أُريد جذب الدم إلى الناحية السفلى من البدن، وفي العلل المزمنة في هذه النواحي». وفي المختصر الفارسي: الورقة ١٠١ب: «وينفع من علل الأرحام، واحتباس الطمث، وأمراض الكلى، وقروح الفخذين والساقين المزمنة، وغير ذلك». وينظر كامل الصناعة: ٤٦١/٢.

٢٧٥ - في الأصل :يفصد الصافن. والمثبت من أ.

٢٧٦ - أ : التجربة شهدت.

٢٧٧ - أ : أبلغ وأنفع فيه.

٢٧٨ - في القانون : ٣٦٢/١ : «والقياس يوجب أن يكون عرق النسا والصافن متشابهي المنفعة، ولكنَ التجربة ترجّح تأثير الفصد في عرق النسا في وجع عرق النسا بشي كثير، وكان ذلك للمحاذاة».

٢٧٩ - أ : نقوله في العلل التي يفصد كلَ واحد.

٢٨٠ - المزاج : الحالة المناسبة لكلّ عضو من الأعضاء، فبعض الأعضاء أحرّ، وبعض الأعضاء أبرد، وبعضها أيبس،وبعضها أرطب، ومن هنا أعطى الله الإنسان أعدل مزاج يمكن أن يكون مناسبا لقواه التي بها يفعل وينفعل. القانون: ١٠/١.

٢٨١ - كالحميات الحادثة ساقط من ا.

الأخلاط، إذا كانت داخل العروق، وينبغي أن يكون الإقدام عليه في الثانية أقل[٢٨٢]. وليس يجب الفصد في هذه الحمايات إلاّ بعد مراعاة القوّة، وبقية القوانين العشرة[٢٨٣] المراعاة عند الاستفراغ.

ولا يجب أن يلتفت إلى عدة الأيام، وقول [عوام][٢٨٤] الأطباء إنَّه لا يجوز الفصد[٢٨٥] بعد الرابع، بل يجوز بعد عدّة أيّام إذا ساعدت القوّة، وبقيت العلامات[٢٨٦]، وقد تمنع منه من أوّل يومٍ إذا لم توجبه[٢٨٧] القوّة والبواقي.

وينفع الفصد من الأورام الحارة، مثل السرسام[٢٨٨] الحار، والماشرا[٢٨٩]، والورم الحار، والذبحة، والشوصة، وذات الرئة، وذات الكبد، وجميع الأمراض الأحشائية[٢٩٠]؛ أي أمراض الأحشاء الحارة[٢٩١].

وينفع من الخفقان[٢٩٢] الحار، والصداع الحار، والجرب[٢٩٣]، والتقرّح، والجذام، والتشنّج الامتلائي، ويستبقي من الدم ما تحلّله[٢٩٤] الحركة التشنّجية.

ويفصد من يُخاف عليه حدوث ورم بعد ضربة[٢٩٥]، إذا ألم عضو من سببٍ بادٍ.

---

٢٨٢ – أ : الثانية في كلّ يوم أقل.

٢٨٣ – القوانين العشرة : هي نوع المرض، سن المريض وعادته، سبب المرض، قوّة المريض، مزاج البدن غير الطبيعي، المزاج الطبيعي، الوقت الحاضر من السنة، البلد الذي يسكنه المريض، حال الهواء في وقت مرضه، ينظر عقيلة العقلاء: الباب العاشر.

٢٨٤ – في الأصل : العامّة، والمثبت من أ.

٢٨٥ – كلمة الفصد ساقطة من أ.

٢٨٦ – في أ : وبقية الشرائط.

٢٨٧ – أ : تساعده.

٢٨٨ – السرسام : ورم غير سرطاني في حجاب الدماغ (السحايا)، وغالبًا ما يكون من نوع الأدران أو الصموغ الافرنجية، الزهرية، تتسبب عنه حمى وآلام حادّة في الرأس، وإقياء، وهذيان، وشلل وغير ذلك، وغالبًا ما تكون عاقبة الورم وخيمة. المنصوري: ٦٥٨، وينظر جامع الغرض: ٥٦٧، والنزهة: ٧٦/٣، والقانون: ٧٦/٢.

٢٨٩ – الماشرا : من أنواع الأورام الحارّة، يتقدمه وجع في الصلب؛ لتولد مادة في شريان، ويرتقي حتى يظهر في الوجه والحلق بشدّة حمرة والتهاب، وكثرة دم. النزهة: ١١٦/٣.

٢٩٠ – أ : وسائر أورام الأحشاء.

٢٩١ – أي أمراض الأحشاء الحارة، ساقط من أ.

٢٩٢ – الخفقان : في اللغة : اضطراب القلب، وهو خفقة تأخذ القلب. القاموس المحيط : ١١٣٦، وفي الطب : حركة اختلاجية تعرض للقلب، وسببه كلّ ما يؤذي القلب. القانون: ٤٥٦/٢، وفي ذيل التذكرة: ١٦٠/٣: «دوام حركة القلب فوق ما يجب لانحصاره بما وصل إليه، وأسبابه طول مرض سقطت معه القوة، أو سوء تدبير فيما يؤكل ويشرب، أو كثرة خروج الدم، وقد تكون لخلط فاسد، فإن كان مع سوء فكر وتخيّل فسوداء، أو طيش وحركة فصفراء، أو ثقل وامتلاء فرطوبة من دم، وإلاّ فبلغم، وقد يكون لامتلاء المعدة».

٢٩٣ – الجرب : مرض جلدي يسببه نوع من الطفيليات غير المرنية، تسمّى هامة الجرب، حيث تحفر أنثاه لها أخاديد وأنفاقًا في بشرة الجلد، وتضع فيها بيوضها. وإذا ما نقفت البيوض خرجت قوانبها على سطح الجلد، وتكون الأنفاق عادةً ما بين الأصابع وفي انثناءات المفاصل، ومن طبيعة هذا الطفيلي أن يختفي نهارًا داخل أنفاقه، ويظهر ليلا مسببًا حكّة شديدة، لذلك فإنّ تأثير الداء وانتقاله (العدوى) من شخص إلى شخص يتم ليلاً غالبا. المنصوري: ٦٥١، وفي القانون: ٢٢٨/٢: «سببه مادة مالحة بورقية من دم حار، أو خلط اخر حاد يحدث حكًا، ثم يجرب، وأكثره عقيب قروح العين». يقصد هنا الجرب في الأجفان.

٢٩٤ – أ : من الدم في صاحب التشنج الامتلائي ما يحل.

٢٩٥ – في القانون : ٣٥٢/١ : «والذين تصيبهم ضربة أو سقطة فقد يفصدون احتياطا : لئلاً يحدث بهم ورم، ومن يكون به ورم ويخاف انفجاره قبل النضج».

ويفصد من يُراد إدرار طمثها من مأبض الركبة، والصافن كما قلنا[٢٩٦].

ويفصد من يعتريه نفث الدم[٢٩٧] من انصداع عرق في الرئة؛ لأنَّ الدم إذا كثر في أوردتها[٢٩٨] صدع ذلك العرق[٢٩٩]، فصار نفثه الدم، فيفصد: ليؤمن من الانصداع.

ويُفصد من احتُبس دمُ بواسير كان يعتاده[٣٠٠]، ولون هؤلاء يدل[٣٠١] على الحاجة إلى الفصد: لأنّ لون الدم يضرب[٣٠٢] إلى الخضرة مع البياض.

وبالجملة فينبغي أن يُفصد، إمّا المتهيّىء للوقوع في المرض[٣٠٣]، أو الواقع فيه[٣٠٤]، والفصد الأول أمن.

ويجب أن يُحتاط في استفراغ المحموم، ويُنظر نوع الدم، ويستبقى منه عدة للطبيعة، فربّما كان الاستفراغ سببًا لجنوح الطبيعة عن النضج. وربّما أجرى الفصدُ الفضلَ العفن، وخلطه بالذي ليس عفنًا[٣٠٥].

ويجب ألاّ يفصد[٣٠٦] المملوءُ البطن من الأغذية؛ لأنَّ ذلك يدعو إلى نفوذها إلى عروقٍ غير منهضمة، ولا المملوء البطنَ من الفضلات أيضًا؛ لأنَّ ذلك يعوق عن استفراغها[٣٠٧].

فأمّا الأصحّاء، فإنَّ أصحاب الأكباد الحارة، وهم الذين عروقهم واسعة، وألوانهم حمر جيدة، ذات رونق، وهضمهم[٣٠٨] جيّد، وشعورهم معتدلة[٣٠٩]، ومائلة[٣١٠] إلى الكبر والسواد، وسحنهم[٣١١] معتدلة، وهي مائلة للقضافة[٣١٢]، فالإقدام على فصدهم أكثر.

---

٢٩٦ – ينظر القانون: ١/٣٦٢. ومن قوله: ويفصد من يراد إدرار إلى قوله كما قلنا ساقط من آ.

٢٩٧ – نفث الدم: خروج الدم من الفم قسرًا أو إرادة، وهذه العلّة لا تختص بآلات النفس، بل هي أغلبية، وأسبابه امتلاء وانفجار بسقطة أو نحو ضربة أو قرحة في الرئة، وقد يكون من الرأس والمعدة. ذيل التذكرة: ٣/٤٥، وينظر القانون: ٢/٢٩٨.

٢٩٨ – أ: أوردته.

٢٩٩ – أ: تلك العروق.

٣٠٠ – أ: يعتاد استفراغه.

٣٠١ – آ: لا يدل.

٣٠٢ – أ: لأنّ لونه يضرب.

٣٠٣ – أ: في المرض الامتلائي الحار.

٣٠٤ – وضّح ابن سينا الأمراض التي ينبغي أن يفصد المتهيىء للوقوع فيها، وذكر منها: عرق النسا، النقرس الدموي، أوجاع المفاصل الدموية، والذي يعتريه نفث الدم من صدع عرق في رئته، والمستعدون للصرع والسكتة، والمالنخوليا، مع فور دم للخوانيق ولأورام الأحشاء والرمد الحار، والمنقطع عنهم دم بواسير كانت تسيل في العادة، والمحتبس عنهنّ من النساء دم حيضهن. القانون: ١/٢٥٣.

٣٠٥ – في الأصل: عفن، وهو خطأ نحوي.

٣٠٦ – أ: ولا يجب أن يفصد.

٣٠٧ – أ زيادة: وربما فضل بعضها.

٣٠٨ – أ: وهضومهم.

٣٠٩ – أ: والشعر عليهم معتدل.

٣١٠ – في الأصل: ومائل. وهو خطأ.

٣١١ – أ: وسحناتهم.

٣١٢ – أ: للتقضف.

فأمّا الأبدان البيض العارية من الشعر، الكثيرة الشحم، القليلة اللحم، السمجة[313] اللون[314]، والأبدان الشديدة حسّ فم المعدة[315]، والتي يسرع إلى أصحابها الجشأ[316]، فينبغي ألاّ تفصد إلاّ عند الضرورة بتوقٍّ وحذر[317].

وأمّا أوفق الأسنان للفصد فسنّ الشباب، وذلك أنّ الدم في هذه السن غزير، والحرارة الغريزية أيضًا أغزر[318].

وسنّ الصبي، وإن كان الدم والحار الغريزي وافرين فيها، لكنّ الحاجة إليه بسبب النماء والغذاء ماسّة، والقوى ضعيفة[319]، والحرارة مغمورة برطوباتٍ كثيرة[320].

وسن الشيخوخة: إنَّ الحار الغريزي فيها ضعيف، والدم قليل، والبلغم أوفر وكثير، فلا يفصد هؤلاء، إلاّ عن ضرورة[321]. وقد يضطر الأمر إلى الفصد، فلا يمكن الانتظار، والاستيفاء للشروط المعهودة في مثله[322].

وأمّا ما لم يضطر في ذلك، ولا يحفز حافز[323]، فأصلح الأوقات لذلك ضحوة النهار بعد استفراغ الفضلات[324]، وظهور الحرارة الغريزية.

وامنع من النوم بعده؛ فإنّه يحدث فتورًا وانحلالاً في المفصود، ومُرِ المفصود بأن يتدرج في أغذيته، مبتدئًا من اللطيف، كلّ ذلك هربًا من امتلاء العروق بمادة غير نضيجة.

الباب الثامن

في العلل التي يضر بها الفصد

الفصد يضرّ بمن حرارته الغريزية ضعيفة؛ لقلّة المادة. فأمّا من ضعفت حرارته لغمور المادة، فقد ينعشها

---

٣١٣ – القليلة صبغ اللون.

٣١٤ – في القانون: ١/٣٥٦: «يحذر الفصد في الأبدان الشديدة القضافة، والشديدة السمن، والمتخلخلة، والبيض المترهلة».

٣١٥ – ينظر القانون: ١/٣٥٦.

٣١٦ – الجشأ: في اللغة: ثوران النفس للقيء. القاموس المحيط: ٤٥، وفي جامع الغرض: ٥٣٤: «تكرع المعدة أو تدشيها وثورتها للقيء، مع خروج صوت وريح من الفم، لا سيّما عند امتلاء المعدة وزيادة الشبع أو التخمة»، وفي التذكرة: ٢/٧٢: «من أمراض المعدة الكائنة عند فساد حالة من حالاتها». وفي أ: الغشي.

٣١٧ – ينظر عقيلة العقلاء: الورقة: ١٢٩. وزاد ابن سينا في القانون: ١/٣٥٦: «أمّا صاحب ذكاء حسّ فم المعدة فتعرفه بتأذّيه من بلع اللذاعات... ويجب أن يلقم لقمًا من خبز نقي مغموسة في رب حامض طيب الرائحة، ثمّ يفصد».

٣١٨ – ينظر عقيلة العقلاء: الورقة ١٢٩. وفي أ: والحرارة الغريزية قوية.

٣١٩ – أ: ضعيفة بعد وإن كان أخذه في زيادة.

٣٢٠ – ينظر عقيلة العقلاء: الورقة ١٢٩، وفي أ: طبيعية مكان كثيرة.

٣٢١ – ينظر عقيلة العقلاء: الورقة ١٢٩.

٣٢٢ – أ: مثله إذا لم تكن تلك الضرورة.

٣٢٣ – أ: وأمّا ما لم يحفز حافز.

٣٢٤ – جاءت العبارة في أ: «فاختر له ضحوة نهار في زمان معتدل بعد استفراغ الفضلات اليومية» مكان «فأصلح الأوقات...».

الفصد كما ينعش النار الضعيفة قلّة[٣٢٥] الحطب إذا رفع عنها كثيره: لأنَّ الحطب الكثير يضعف النار القليلة ويطفيها[٣٢٦]، ويضرّ بأصحاب الأمراض الباردة، والتي يغلب عليها اليبس[٣٢٧]، كالفالج[٣٢٨] البلغمي، والسكتة[٣٢٩]، والصرع[٣٣٠]. إذا لم يكونا دمويين، ويضر[٣٣١] بحمى الدق[٣٣٢]، وسن الشيخوخة، وبالأمراض المزمنة، كالكلفة، والاستسقاء، والنزف المزمن، ويضر بأصحاب الاسترخاء السُّدي من أخلاطٍ غليظة باردة، وأصحاب الخدر، وأصحاب التشنّج من اليبس[٣٣٣].

ويجتنب فصد الحامل في أوائل حملها[٣٣٤] وفي أواخره[٣٣٥]، وإن دعت الضرورة ومسّت الحاجة[٣٣٦]، فينبغي أن تفصد في الشهور الوسطى مع تحرّز واحتياط[٣٣٧].

---

٣٢٥ - أ : كثرة.

٣٢٦ - ينظر عقيلة العقلاء : الورقة ١٤٩.

٣٢٧ - والتي يغلب عليها اليبس، ساقط من أ.

٣٢٨ - الفالج : في اللغة : استرخاء لأحد شقي البدن: لانصباب خلط بلغمي، تنسدّ منه مسالك الروح. القاموس: ٢٥٨، وفي الطب: غياب الحركة جزئيًّا أو كليًّا من أحد شقّي البدن، ويدعى الشلل النصفي، ويشمل الطرف العلوي والطرف السفلي، وربما يتبع ذلك اللسان أيضًا، ويحدث الفالج نتيجة انسداد في أحد شرايين الدماغ، أو نزف في أحد هذه الشرايين. المنصوري: ٦٦١، وينظر القانون: ٢/١٥١، لمعرفة ما كان يُعرف في الطب القديم.

٣٢٩ - السكتة : نزف فجائي، وأغلبه دماغي، فتتعطل به الأعضاء عن الحسّ والحركة، إلاّ التنفس، وإذا كان المصدر من القلب، فتكون نتيجة سدّة كاملة في القلب أو الدماغ، وتؤدّي غالبًا إلى الفلج وبطلان الحس والحركة. جامع الغرض: ٥٧٢، وفي الطب القديم: سدة كامنة في بطون الدماغ، مانعة من نفوذ الروح، وهي كلّ ما يأتي في الصرع من سببٍ وغيره، غير أنَّ البارد منها ينحلّ إلى الفالج. وأعسرها ما كان معه الزبد والغطيط. ذيل التذكرة: ٣/٤٩، وينظر القانون: ٢/١٤٤.

٣٣٠ - الصرع : علّة تمنع الأعضاء النفسية عن أفعال الحسّ والحركة والانتصاب منعًا غير تام، وذلك لسدّة تقع، وأكثره لتشنج كلّي يعرض من آفةٍ تصيب البطن المقدم من الدماغ، وهو داءٌ يشبه الجنون، ويقع المريض عند حدوث النوبة متشنّجًا، ثمَّ يستفيق بعد وقتٍ يطول أو يقصر. القانون: ٢/١٢٩.

٣٣١ - العبارة في أ : ويضر بأصحاب الأمراض اليابسة، وبحميات الدق والشيخوخة الحادثة عن المزمن، وبأكثر أنواع الاستسقاء والكلفة المزمنة والسرف المزمن وأصحاب الربو الذي سببه أخلاط غليظة باردة.

٣٣٢ - حمى الدق : هي الحمى التي تستمر ثلاثة أيّام فصاعدًا ولم تنقلع، وهي مع ذلك ليست قوية الحرارة واللهيب، وليس معها الأعراض التي تكون في الحميات الحادّة، كعظم التنفس، وشدّة القلق والكرب، وييبس اللسان وسواده، ولكن دامت بحالة واحدة، لا يستبين بها فترة ولا نوبة، وتكون فاترة ساكنة، ويستبان أمرها بإطعام العليل في أوقاتٍ مختلفة فإنْ حمّ بعقب الطعام، فالحمّى دق لا محالة. المنصوري: ٤٦٧.

٣٣٣ - ينظر القانون : ١/ ٢٥٥ - ٢٥٨.

٣٣٤ - أ : الحمل.

٣٣٥ - في القانون : ١/٢٥٤ : الطامث والحبلى لا تفصدان إلاّ لضرورة عظيمة، مثل الحاجة إلى حبس نفث الدم القوي، إن كانت القوّة متواتية. والأولى والأوجب أن لا تفصد الحبلى بتّة إذ يموت الجنين. وينظر عقيلة العقلاء: الورقة ١٤٩.

٣٣٦ - أ بزيادة : الحاجة إليه في الشهور الوسطى، أوتوا فيه على تحرز واحتياط.

٣٣٧ - ينظر القانون : ١/٢٥٤، وعقيلة العقلاء . ١٤٩.

ويجتنب فصد الطامث أيضًا[٣٣٨]، ويمنع من فصد أصحاب القولنج[٣٣٩] إلاّ الورمي[٣٤٠] بعد شروط.

وكلّ ما ذكرته من فصدٍ مشروط أن لا يكون إلاّ بإذن الطبيب، فإنّه أولى بذلك من الفاصد[٣٤١]. وإنّما أشرنا إلى هذه الأحوال؛ ليكون الفاصد غير بعيدٍ من الصواب.

الباب التاسع

في استدراك خطأ الفاصد

قد يخطىء الفاصد بأن يفرق اتصال العرق المقصود إلى غيره[٣٤٢]، ممّا لا يحتاج إلى تفرّق اتصاله، كعصبة تحت الأكحل، أو عضلة[٣٤٣] تحت قيفال، أو شريان تحت الباسليق، أو أن يفرق اتصال ما لم يقصد تفرقه[٣٤٤] ألبتّة من غير تفرّق اتصال العرق، وهذا أشدّ أنواع الخطأ، كما يصيب الشريان مثلاً، ولا يفتح الباسليق، أو أن يقصر عن تفرق اتصال العرق نفسه، فضلاً[٣٤٥] عن أن يتعدّاه إلى غيره، كما يفرق اتصال الجلد فقط في بعض الأوقات، ولا يصل إلى العرق[٣٤٦]، وهذا أشد أنواع الخطأ، ويحدث بإيلامه وردّه إليه[٣٤٧]، أو بتحريكه عند التثنية، ورمًا[٣٤٨].

٣٣٨ - ينظر القانون: ١/٣٥٤، وعقيلة العقلاء: ١٤٩.

٣٣٩ - القولنج: في اللغة: مرض معوي مؤلم، يتعسّر معه خروج ما يخرج بالطبع، وهو اسمٌ لما كان السبب فيه في الأمعاء الغلاظ قولون فما يليها، وهو وجعٌ يكثر فيها لبردها وكثافتها، ولبردها ما كثر عليها الشحم. القانون: ٣/٦٠، وفي الطب الحديث: لفظ معرب، أطلقوه بالأصل على التهاب القولون الحاد، أو المغص المعوي، ثمَّ عمَّ الاسم، فأصبح يطلق على كلّ ألم ممغص شديد يحسّ به الإنسان، سواء أكان ناتجًا عن التهاب الزائدة الدودية، أو المصير الأعور، أو التهاب الكلية الحادّ، أو غير ذلك، فكلّ هذه كانت لديه قولنج. تعليقات د. حازم: المنصوري: ٦٦٢.

٣٤٠ - في الأصل الدموي، والمثبت من أ، وعقيلة العقلاء.

٣٤١ - أ: بشروط فيحتاج فيه إلى معتبر وإذن من أحق بذلك من الفاصد.

٣٤٢ - أ: الفاصد قد يخطىء إمّا بأن يتجاوز تفريق... إلى غيره.

٣٤٣ - في الأصل: عظلة.

٣٤٤ - أ: تفريق اتصاله.

٣٤٥ - لا تستخدم فضلاً هذه إلاّ في سياق النفي، كما نقول: لا يملك درهمًا فضلاً عن دينار، وقول الشاعر:

ووحشية لسنا نرى من يصدَها ... عن القتـــل فضلا أن نرى ما يصدهـــا

ينظر في هذه المسائل السفرية: ١١، ومخطوط العباب في شرح اللباب: ق ١٥٩.

٣٤٦ - قوله: ولا يصل إلى العرق ساقط من أ.

٣٤٧ - في الأصل: وردا.ة الالة، والتصويب من عقيلة العقلاء: الورقة ١٥٠.

٣٤٨ - أ: بتحريكه العضو عند التثنية حركة عنيفة.

فأمّا من أصاب عصبًا بشيءٍ من المبضع، فيجب أن يمنع من التحام الفصد، ويمتنع من تبريد العضو بالصندل[٣٤٩]، وعصارة عنب الثعلب[٣٥٠] بالليلة[٣٥١]، ومسح العضو بدهن ورد مفتر[٣٥٢]، ويعالج بالعلاج الذي يعالج به العضو[٣٥٣].

ومن أجلّ الأدوية وسخ الكور[٣٥٤]، والزفت الرطب[٣٥٥]، وخمير الحنطة العتيق جدًّا[٣٥٦]، والقيروطي[٣٥٧] المتخذ بالفربيون[٣٥٨] العتيق.

والذي يجب أن يعتمد عليه أكثر الاعتماد[٣٥٩]، وهو وسخ الكور، فإنَّ جالينوس يحمده في جراحات العصب حمدًا كثيرًا، على أنَّ المتولّي على ذلك العلاج هو الفاصد[٣٦٠].

وأمّا إنْ أصاب الشريان، وعلامته بروز دمٌ أشقر رقيق، ويثب وثبًا، وتلين مجسته، فعند ذلك ينبغي أن

---

٣٤٩ - الصندل : اسمٌ يطلق على نوع من الشجر، يشبه شجر الجوز، ورقه ناعم رقيق، وثمره بشكل عناقيد، كثمر الحبة الخضراء، وخشب جذعه ثقيل الوزن، شديد الصلابة، قابل للصقل الجيد، رائحته عطرية، وإذا أحرق فاحت منه رائحة قوية. المنصوري: ٦١٥، التذكرة: ١/٢٠٢.

٣٥٠ - عنب الثعلب : يعرفه العامّة باسم عنب الذئب، واسمه العربي الضنا، وهو شجر كثير الأغصان والفروع، ثماره عنبية الشكل، حجمها أصغر من حجم العنب المعروف، لونها أحمر أو أبيض، طعمها سكري، يميل إلى الحموضة. المنصوري: ٦١٩، التذكرة: ١/٢١٦.

٣٥١ - كلمة «بالليلة» ساقطة من أ.

٣٥٢ - أ : بل عليه بمسح الموضع بالدهن المفتر.

٣٥٣ - أ : علاجه بعلاج جراحات العصب.

٣٥٤ - في الأصل : الكواير، وفي عقيلة العقلاء : الكور، وهو جمع كورة، وهي خلية النحل، وكانت الكورة فيما مضى تصنع من سلة مخروطية من أغصان الشجر، وتوضع في مكان منعزل تحت الأشجار، لذلك فإنها تكون عرضة لغزو الحشرات وتجمّع الشوائب التي تلتصق على حوافها، وهذه الأوساخ تستأصل بعد جني العسل مع شيء من الشمع والعسل الملتصقة بها وتستعمل. التذكرة: ١/٣٠٥. وفي أ : بزيادة : أعني كور النحل.

٣٥٥ - زفت : أو زفت البحر والجبل والبر يعمل منه القار. من أصل نباتي، غالبًا من شجر الصنوبر ومن أصول معدنية بترولية. جامع الغرض: ٥٦٣، التذكرة: ١/١٦١.

٣٥٦ - ا : أعتق ما يكون.

٣٥٧ - القيروطي : يوناني معرّب، مرهم يصنع من الشمع والزيت، يضمد به الجرح والكسور، وقد يخلط الشمع بدهن الورد أو نحوه. الأغذية والأدوية عند مؤلفي الغرب الإسلامي: ٥٩٦. وفي أ : القير والطين.

٣٥٨ - الفربيون : اختلفت أسماؤه في بعض الكتب الطبية، منها : فربيون، وأفربيون، وفرابيون، وبربيبيون، وفي العراق: فربيونة، وفي مصر التاكوت، وفي بلاد الشام اللوبانة المغربية، وهو صمغٌ تنتجه شجرة شانكة تكثر في بلاد المغرب، في منطقة مراكش، حيث تشق أغصان الشجرة فتسيل منها عصارة صمغية راتنجية تشبه الحليب، لا تلبث أن تجف وتتجمد بعد ملامستها للهواء، وتتصف بأنها قوية لها تأثير مهيج وكاو على الأنسجة الحيّة التي تقع عليها إذا كانت سائلة حديثة. أمّا إذا جفّت فإنَّ قوّتها تضعف تدريجيًا، وتأثيرها يخف. المنصوري: ٦٢٢، التذكرة: ١/٤٨.

٣٥٩ - ا : أكثر الأمر.

٣٦٠ - ا : بعلاج ذلك غير الفاصد.

يُلقَم[٣٦١] وبر الأرنب، مع دواء الكندر[٣٦٢]، ودم الأخوين[٣٦٣]، والصبر[٣٦٤]، والمُر[٣٦٥]، وشيء[٣٦٦] من القلقطار[٣٦٧] والزاج[٣٦٨]، ويبرد بماءٍ بارد كلّما يمكن[٣٦٩]، ويربط المكان ربطًا حابسًا[٣٧٠]. فإذا انقطع الدم فيُترك ثلاثة أيّام ولا يحلّ، وإذا حلّ فليُعَد ملؤه من الدواء، وبعد مدّة يُضمَّد على الموضع بالقوابض المبردة؛ ليرقّ الدم، ويغلظ قوامه، وتضيق مسالكه.

فأمّا تفرّق اتصال الجلد [وسدّه][٣٧١] فعلاجه جمع فم العروق، وشدّه، من غير أن يضع عليه شيئًا ألبتّة، فإنّه يندمل.

والقوانين الكليّة في علاج تفرّق الاتصال[٣٧٢] جمع ما قد تفرّق، وحفظ ما قد اجتمع، ومنع جسم غريب من الولوج بين أجزاء التفرّق، وإصلاح مزاج العضو.

فأمّا الورم الحادث عن شدّة إيلام الفاصد، فيعالج بالفصد في اليد الأخرى[٣٧٣]، ثمّ تعالج الأورام[٣٧٤] الحارّة

---

٣٦١ - أ : يلقم الفصد.

٣٦٢ - الكندر : أو لبان ذكر، وهو راتنج، أو عصارة لبنية صمغية، تستخرج من جذوع أشجار متنوّعة، وعرفت عند العرب في العلاجات الطبية، وفي التقاليد والشعائر الدينية، إضافةً إلى استعمالها في العطور كالبخور والطيب. جامع الغرض: ٦١٦، التذكرة: ١/٢٤٧. وفي أ : الكرنب مع دواء الكندر.

٣٦٣ - دم الأخوين : ومن أسمائه العندم والقاطر المكّي، ودم الثعبان، ويسمّيه الغربيون دم التنين، وهو عصارة صمغية حمراء، تشبه الدم تمامًا، تسيل من شجرة تعيش في سوقطرى العربية خاصة، وهي شجرة تمتاز بأنّها ذات أصل واحد، يتفرع منه جذعان متناظران بالشكل والهيئة والارتفاع، كأنهما أخوان توأمان. المنصوري: ٦٠٣، التذكرة: ١/٢٤٧.

٣٦٤ - يعرفه العامّة باسم صبّير، وهو نباتٌ صحراوي، أنواعه وأشكاله كثيرة جدًّا، ربما تتجاوز أربعة آلاف نوع. ولكنّ الأنواع الطبية منها محدودة العدد، وأشهرها صبر سوقطرى، نسبةً إلى سوقطرة، جنوب اليمن الجنوبية، وهو المستعمل في العلاج، جذعه متخشّب، وأزهاره تظهر محمولة على شمراخ بشكل عناقيد، وأوراقه لحمية ثخينة مسنّنة الحافات شائكتها، ومنها تستخرج عصارة سائلة تتكثّف وتجف بوساطة الهواء وأشعة الشمس، رائحتها عطرية وطعمها مرّ، ولونها أصفر ذهبي. المنصوري: ٦١٥، التذكرة: ١/٢٠٠.

٣٦٥ - المر : صمغ لأحد نباتات الفصيلة البخورية التي تنبت في جنوب الجزيرة العربية، وفي بلاد الحبشة، ويسمّونها القفل. والصمغ يسيل من جذع الشجرة بشكل سائل أبيض اللون يميل إلى الصفرة، كثيف القوام، ثمّ لا يلبث أن يتجمد ويتغيّر لونه إلى السمرة، والمرّ عرف منذ القديم. المنصوري: ٦٣٧، التذكرة: ١/٢٦٣.

٣٦٦ - في الأصل : شيء، وهو خطأ مطبعي.

٣٦٧ - القَلقطار : يعرف علميًّا باسم كبريتات الحديد، وسمّاه العرب قديمًا باسم حجر الدم، وشاذنج، أو شاذنه، وهو معدن يكون في أوّل أمره بشكل كتل، سهلة التفتت، لونها بنفسجي، يميل إلى الصفرة، وإذا ما تركت مدّة من الزمن تفتّتت، وأصبحت مسحوقًا قويّ الحمرة، يلوّن الأصابع. المنصوري: ٦٢٨.

٣٦٨ - الزاج : ملح معدني كيمياني، يوجد في الطبيعة شكله المعدني، كما يمكن صنعه كيميائيًا، وهو بأنواع مختلفة، كلّ منها يتركب من كبريتات ومعدن خاص. ولكلّ نوع منها لونٌ يميّزه. ولذلك يسمّى الزاج باسم اللون هذا، فيقال الزاج الأزرق، والزاج الأخضر، والزاج الأبيض. المنصوري: ٦٠٥، التذكرة: ١/١٥٥.

٣٦٩ - أ : وبكلّ ممكن.

٣٧٠ - أ : بزيادة : من غير وضع شيء ألبتّة عليه.

٣٧١ - في الأصل وفي أ : نفسه، والتصويب من عقيلة العقلاء.

٣٧٢ - أ : هي علاجه أعني.

٣٧٣ - أ : بالضد من اليد الأخرى.

٣٧٤ - أ : ثمّ لسائر علاج الأورام.

من الرادعات أوّلاً، ثمَّ خلطها بالمحللات، ثمَّ تُضف المحلّلات أخيرًا بالمرخيات[٣٧٥]، فأمّا إن أفضى إلى جمع مادة فيتولّى علاجه لما يكون حينئذٍ[٣٧٦].

الباب العاشر

في الشروط المأخوذة على الفاصد

هذه الشروط منها ما يتعيّن على الفاصد، ومنها ما يتعيّن على كلّ متّسم بالطب[٣٧٧].

فأمّا التي تجب على الأطباء في الجملة، فغض الطرف عن المحارم، والاستعمال بما انتدب إليه من العلاج لا غيره. ولا يضن[٣٧٨] بشيءٍ ممّا فيه نفع المريض لتعذّر فائدته من جهته، ولا يسمح بما فيه مضرّة لأحد لأجل[٣٧٩] فائدة تصله[٣٨٠]، فإنَّ الأول يعود عليه بجزيل الأجر وجميل الثناء[٣٨١]، والثاني بعظيم[٣٨٢] الإثم وشنيع الذكر. وإيّاه الشروع فيما لا يحكم علمه[٣٨٣]، والإقدام على علاج خطره[٣٨٤]، وليقصر في زمانه[٣٨٥]، على التشاغل بتعلّم صناعته: فإنَّ هذه صناعة لا تعطي بعضها إلاّ لمن يعطيها كلّ كلّه.

وليعلم أنّه، وإن واتاه[٣٨٦] الحظ من الدنيا بغير علمٍ استحقّ به ذلك، فإنّه عما قليل يتزيف، ويرى نفسه وتراه الناس بعين التقصير، ويتلاشى أمره.

وأعظم من ذلك ما يرتكبه من الوزر والإثم في احتقاره بالنفوس، وادّعائه[٣٨٧] بما ليس هو من أهله.

فأمّا إعجابه من نفسه بعمل إن نجح فيه [بما يأتي من خير ممّا اعتنى][٣٨٨] عن ذكره؛ إذ كان من هذا حاله لا يُرجى له فلاح، ولا يجري على يديه[٣٨٩] صلاح، بل يجب أن يبني الأمر على نفسه على أنّه يثاب في سلوكه المحجة القويمة في صناعته عند الله جلّ اسمه.

---

٣٧٥ - أ : ثمّ تصريف المحلاّت أخيرًا.

٣٧٦ - أ : فأمّا إنْ اقتضى جمع المدّة فليتولّ علاجه.

٣٧٧ - أ : كلّ متطبّب.

٣٧٨ - في الأصل : يظن.

٣٧٩ - أ : لأحد لتعجيل فائدة.

٣٨٠ - كذا في الأصل. والصواب تصل إليه.

٣٨١ - أ : الأحدوثة مكان الثناء.

٣٨٢ - أ : بتعظيم.

٣٨٣ - أ : والتسرّع إلى ما لم يحكم علمه.

٣٨٤ - أ : علاج مخاطر فيه.

٣٨٥ - أ : يقصر زمانه.

٣٨٦ - في عقيلة العقلاء : وافاه.

٣٨٧ - أ : إذعانه.

٣٨٨ - ما بين معقوفتين ساقط من الأصل. والمثبت من أ.

٣٨٩ - أ : يجري عليه.

ويأثم[٣٩٠] إذا سلك الطريقة [غير المستقيمة][٣٩١] ويذم في ذلك، ولو عطب المريض في الحالة الأولى وبرىء في الثانية.

واعلم أنَّ العافية، التي هي أجلّ منح الله، هي أقل وأصغر من أن يُكسبَها قومًا ويَحرمها قومًا، وإنّما هي نعم الله تعالى يجريها على يد من يشاء[٣٩٢]، ويقربها بصواب قوله وعمله.

وليعلم أيضًا أنَّ هذه المنحة خليقة بأن تجرى على يدي من صلحت سريرته، وأخلص ضميره لله تعالى، مضافًا إلى الاجتهاد في العلم والعمل، وإنّ أقلّ الناس توفيقًا من حقر[٣٩٣] الطب الإلهي وازدراه، ولا سيّما إذا أضاف إلى ذلك الاشتغال باللذات عن تحصيل[٣٩٤] العلم، والمزاولة للمرضى[٣٩٥]. فهذا ما يجب على الأطباء جميعًا أن يأخذوا أنفسهم به.

وأمّا ما يختص بالفاصد، فإنه يمنع نفسه من عمل صناعة مهينة يمنع أنامله من الصلابة[٣٩٦]، وأن يراعي بصره بالأكحال المقوية له[٣٩٧]، وبالإيارجات[٣٩٨] إن كان ممّن يحتاج إلى ذلك[٣٩٩]، ولا يفصد شيخًا هرمًا ولا طفلاً صغيرًا، ولا حاملاً ولا طامثًا إلاّ على الشروط التي تحدّها له الأطباء، ولا يفصد عبدًا إلاّ بإذن مولاه، ولا ولدًا إلاّ بإذن والي أمره[٤٠٠]، ولا يفصد إلا في مكان مضيء، وبآلة ماضية[٤٠١]. ولا يفصد وهو منزعج الجنان، ولا يخلي داوردانه[٤٠٢] خاليًا من الأدوية القاطعة للدم، كالكندر، والصبر، ودم الأخوين، والمر، والزاج[٤٠٣]، ووبر الأرنب، وبعض الأدوية المدملة الجراحات، وليتقدم على حفظ جميع الأصول[٤٠٤] الكلية[٤٠٥].

فإن اعتمد ما ذكرناه، وأخذ نفسه به، ازداد بصيرة، وازداد به الناس شغفًا[٤٠٦]، وكان له قبولاً، [وحظي][٤٠٧] بالمطلوب الأشرف، وهو الأجر[٤٠٨] عند الله تعالى الذي له الحمد دائمًا أبدًا[٤٠٩].

---

٣٩٠ – أ: وينتفع من الناس على أنه يثاب على سلوك... يأثم ويندم.

٣٩١ – في الأصل: الغير مستقيمة.

٣٩٢ – أ: على يديه مكان على يد من يشاء.

٣٩٣ – أ: أقل الناس معادًا وتوفيقًا من اختصر.

٣٩٤ – أ: التعب في تحصيل.

٣٩٥ – أ: للمرضى بحسب قوانين.

٣٩٦ – أ: يكسب أنامله الصلابة، وعسر ألاّ يتأتّى له معه حس العروق.

٣٩٧ – بيّن في كامل الصناعة الطبية: ٢/٤٥٦، الأكحال بقوله: بمنزلة الروشنايا والباسليقون والتوتيا وغير ذلك.

٣٩٨ – الإيارجات. مفردها إيارج. كلمة فارسية، معناها دواء مركّب مسهل، وقد يسمّى الإيارج باسم المادة الرئيسة، التي تكون فيه، فيقال: أيارج فيقرا مثلاً. ومعنى كلمة فيقرا (المر)، ويكنى بها الصبر، ويتصف به، فيكون اسم الدواء المر، الذي فيه مادة الصبر. وهذا أشهر الأدوية المسهلة التي استعملها القدماء. المنصوري: ٥٤٣.

٣٩٩ – أ: إلى شربها.

٤٠٠ – ينظر كامل الصناعة الطبية: ٢/٤٥٦.

٤٠١ – ماضية: حادّة. والماضي: الأسد والسيف. من مضى يمضي: نفذ. القاموس المحيط: ١٧٢٠.

٤٠٢ – داوردان: لعلّه حقيبة الفاصد التي يضع فيها أدواته.

٤٠٣ – أ: والزاج المصري.

٤٠٤ – أ. حفظ الوصايا الأول الكلية.

٤٠٥ – عقد في عقيلة العقلاء فصلا في الشروط التي تلزم الفاصد. هو الفصل الثاني،وحدّها بعشرة شروط. وفي كامل الصناعة الطبيّة: ٢/٤٥٦ حدّدها بخمسة شروط.

٤٠٦ – أ: نفعا به.

٤٠٧ – في الأصل: وحضي.

٤٠٨ – أ. الزلفى عند الله تعالى.

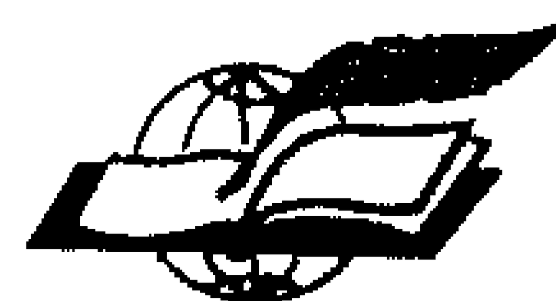
٤٠٩ – جاءت النهاية في أ. والحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المصادر والمراجع

- **الأعلام**، لخير الدين الزركلي، ط٩، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٠م.
- **تاريخ الأدب العربي**، لكارل بروكلمان، تر. محمود فهمي حجازي، المنظمة العربية للترجمة والثقافة والعلوم، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، مصر، ١٩٩٥م.
- **تاريخ حكماء الإسلام**، لظهير الدين البيهقي، تح. محمد كرد علي، مطبوعات المجمع العلمي العربي، دمشق، ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م.
- **تذكرة أولي الألباب والجامع للعجب العُجاب**، لداود الأنطاكي، ط مصر، د.ت.
- **جامع الغرض في حفظ الصحة ودفع المرض**، لأبي الفرج، ابن القف الكركي، تح. د. سامي خلف حمارنة، منشورات الجامعة الأردنية، عمّان.
- **ذيل تذكرة الألباب**، لبعض تلاميذ داود الأنطاكي، ط. مصر، د.ت.
- **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، لابن العماد الحنبلي، دار الفكر للطباعة، بيروت، د.ت.
- **عقيلة العقلاء في الفصد عن العقلاء**، لمجهول، مخطوط في مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث.
- **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، لابن أبي أصيبعة، تح. د. نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٥م.
- **فهرس مخطوطات الظاهرية**، الطب والصيدلة، لسامي خلف حمارنة، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.
- **فوات الوفيات**، لابن شاكر الكتبي، ط. مصر، ١٣٢٤هـ.
- **القاموس المحيط**، للفيروزآبادي، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
- **القانون**، لابن سينا، تح. سعيد اللحام، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٤م.
- **كامل الصناعة الطبية**، لابن العباس المجوسي، المطبعة الكبرى، مصر، ١٢٩٤هـ.
- **المختصر الفارسي**، للصقلي، محمد بن محمد بن عثمان، مخطوط في مركز جمعة الماجد.
- **مرآة الزمان في تاريخ الأعيان**، لسبط ابن الجوزي، حيدر أباد، الهند، ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م.
- **المسائل السفرية**، لابن هشام الأنصاري، تح. د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣م.
- **معجم الأدباء**، لياقوت الحموي، مطبوعات دار المأمون، دمشق.
- **المنصوري في الطب**، للرازي، محمد بن زكريا، تح. د. حازم البكري الصديقي، معهد المخطوطات العربية، الكويت، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.
- **النزهة المبهجة في تشحيذ الأذهان وتعديل الأمزجة**، لداود الأنطاكي، ط. مصر، د.ت.
- **هدية العارفين**، أسماء المؤلفين، لإسماعيل باشا البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، لأحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تح. د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

Āfāq Al Thaqāfah Wa'l-Turāth

A Quarterly Journal of Cultural Heritage



Published by The Department of Studies and Magazine
Juma Al Majed Centre for Culture and Heritage

Dubai - P.O. Box: 55156
Tel.: (04) 2624999
Fax.: (04) 2696950
United Arab Emirates

Volume 10 : No. 37 - Al Muharram 1423 A.H. - April (Nissan) 2002

INTERNATIONAL RECORD NUMBER

ISSN 1607 - 2081

This Journal is listed in the "Ulrich's International Periodicals Directory" under record No. 349378

ANNUAL SUBSCRIPTION RATE

Countries	U.A.E.	Other
Institutions	100 Dhs.	130 Dhs.
Individuals	60 Dhs	75 Dhs
Students	40 Dhs	75 Dhs

الشروط الخاصة بنشر كتب محكمة ضمن سلسلة آفاق الثقافة والتراث

١ - أن يكون الموضوع المطروق متميّزًا بالجدّة والموضوعية والشمول والإثراء المعرفي، وأن يتناول أحد أمرين:

- قضية ثقافية معاصرة، يعود بحثها بالفائدة على الثقافة العربية والإسلامية، وتسهم في تجاوز المشكلات الثقافية.
- قضية تراثية علمية، تسهم في تنمية الزاد الفكري والمعرفي لدى الإنسان العربي المسلم، وتثري الثقافة العربية والإسلامية بالجديد.

٢ - ألاّ يكون الكتاب جزءًا من رسالة الماجستير أو الدكتوراه التي أعدّها الباحث، وألاّ يكون قد سبق نشره على أيّ نحوٍ كان، ويشمل ذلك الكتب المقدمة للنشر إلى جهةٍ أخرى، أو تلك التي سبق تقديمها للجامعات أو الندوات العلمية وغيرها، ويثبت ذلك بإقرار بخط الباحث وتوقيعه.

٣ - يجب أن يُراعى في الكتب المتضمنة لنصوصٍ شرعية ضبطها بالشكل مع الدقّة في الكتابة، وعزو الآيات القرآنية، وتخريج الأحاديث النبوية الشريفة.

٤ - يجب أن يكون الكتاب سليمًا خاليًا من الأخطاء اللغوية والنحوية، مع مراعاة علامات الترقيم المتعارف عليها في الأسلوب العربي، وضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط.

٥ - يجب اتّباع المنهج العلمي من حيث الإحاطة، والاستقصاء، والاعتماد على المصادر الأصيلة، والإسناد، والتوثيق، والحواشي، والمصادر، والمراجع، وغير ذلك من القواعد المرعية في البحوث العلمية، مع مراعاة أن تكون مراجع كلّ صفحة وحواشيها أسفلها.

٦ - بيان المصادر والمراجع العلمية ومؤلفيها في نهاية كلّ كتاب مرتبة ترتيبًا هجائيًّا تبعًا للعنوان، مع بيان جهة النشر وتاريخه.

٧ - أن يكون الكتاب مجموعًا بالحاسوب، أو مرقونًا بالآلة الكاتبة، أو بخط واضح، وأن تكون الكتابة على وجهٍ واحد من الورقة.

٨ - على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن حياته العلميّة، مبيّنًا اسمه الثلاثي ودرجته العلمية، ووظيفته، ومكان عمله من قسمٍ وكلية وجامعة، إضافةً إلى عنوانه، وصورة شخصية ملونة حديثة.

٩ - يمكن أن يكون الكتاب تحقيقًا لمخطوطة تراثية، وفي هذه الحالة تتبع القواعد العلمية المعروفة في تحقيق التراث، وترفق بالكتاب صور من نسخ المخطوط المحقّق الخطيّة المعتمدة في التحقيق.

١٠ - أن لا يقل الكتاب عن مئة صفحة ولا يزيد عن مئتين.

١١ - تخضع الكتب المقدمة للتقويم والتحكيم حسب القواعد والضوابط التي يلتزم بها، ويقوم بها كبار العلماء والمختصين، قصد الارتقاء بالبحث العلمي خدمةً للأمّة ورفعًا لشأنها، ومن تلك القواعد عدم معرفة المحكمين أسماء الباحثين، وعدم معرفة الباحثين أسماء المحكمين، سواء وافق المحكمون على نشر البحوث من غير تعديلٍ أو أبدوا بعض الملاحظات عليها، أو رأوا عدم صلاحيتها للنشر.

ملاحظات

١ - ما ينشر في هذه السلسلة من آراء يعبّر عن فكر أصحابها، ولا يمثّل رأي الناشر أو اتجاهه.

٢ - لا تُردّ الكتب المرسلة إلى أصحابها، سواءً نشرت أو لم تنشر.

٣ - لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر كتابه بعد عرضه على التحكيم إلاّ لأسباب تقتنع بها اللجنة المشرفة على إصدار السلسلة، وذلك قبل إشعاره بقبول كتابه للنشر.

٤ - يُستبعد أيّ كتاب مخالف للشروط المذكورة.

٥ - يدفع المركز مكافآت مقابل الكتب المنشورة وثلاثين نسخة من الكتاب المطبوع.

ISSN 1607 - 2081

Āfāq Al Thaqāfah Wa'l-Turāth

A Quarterly Journal of Cultural Heritage

Volume 10 : No. 37 - Al Muharram 1423 A.H. - April (Nissan) 2002



مخطوط شرح الحكم الإلهية ـ تأليف حسن الكردي ـ نسخت سنة ١١٥٤ هـ

Manuscript: "Sharh Al Hikam Al Ilahiya" Author: Hasan Al Kurdi
Written in the year 1154 A.H.

Published by:
The Department of Researches and Studies
Juma Al Majed Centre for Culture and Heritage